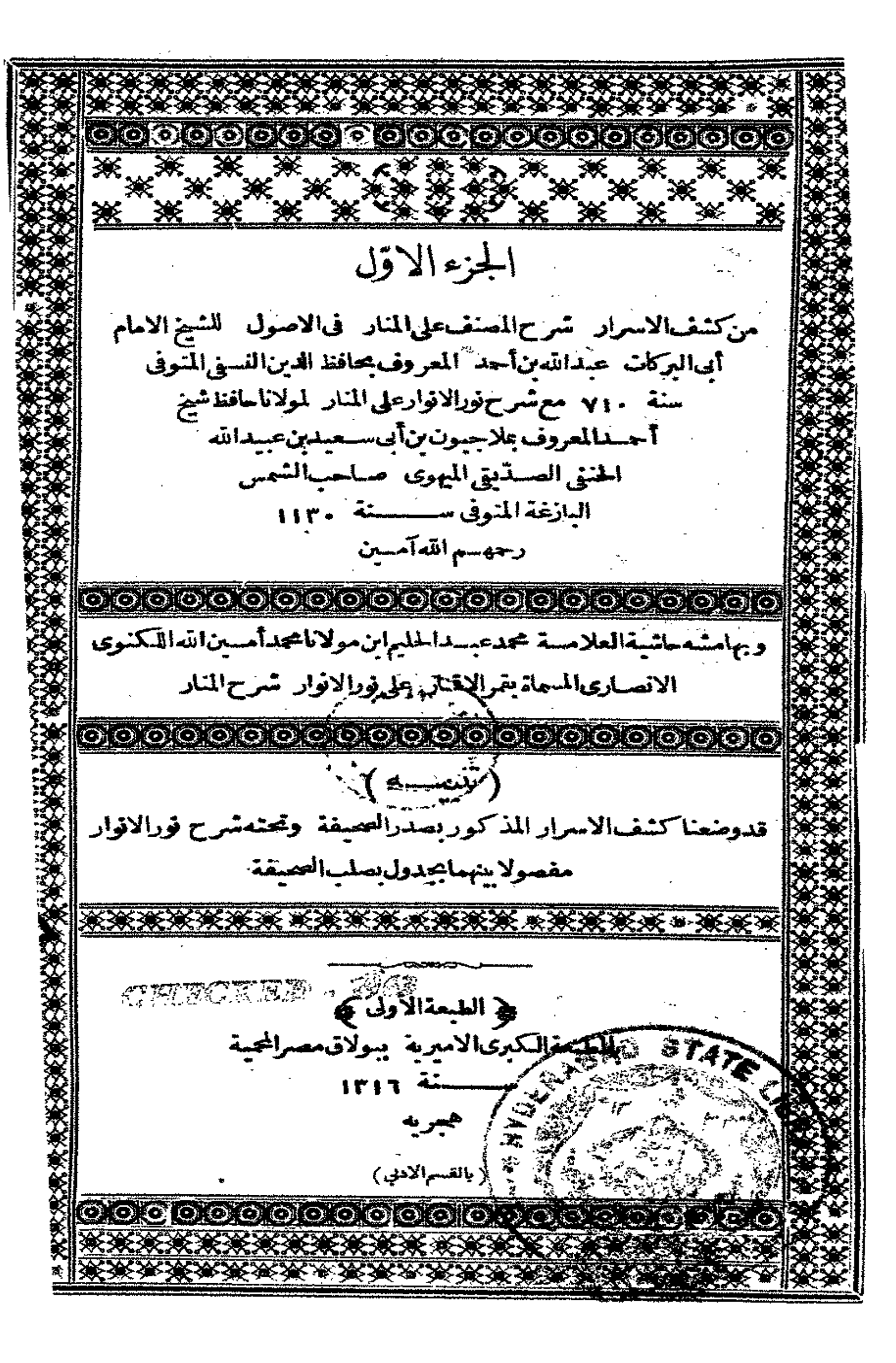


الجزء الاول

من كشف الاسرار شرح المصنف على المنار فى الاصول للشيخ الامام
أبى البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفى المتوفى
سنة ٧١٠ مع شرح نور الانوار على المنار لمولانا حافظ شيخ
أحمد المعروف بملاجيون بن أبى سعيد بن عبيدالله
الحنفى الصديقى الميهوى صاحب الشمس
البازغة المتوفى سنة ١١٣٠
رحمهم الله آمين

وبهامشه حاشية العلامة محمد عبدالحليم ابن مولانا محمد أمين الله اللكنوى
الانصارى المسماة بقمر الاقمار على نور الانوار شرح المنار

(تنبيه)

قد وضعنا كشف الاسرار المذكور بصدر الصحيفة وتحته شرح نور الانوار
مفصولا بينهما بجدول بصلب الصحيفة

الطبعة الأولى
بالمطبعة الكبرى الاميرية ببولاق مصر المحمية
سنة ١٣١٦
هجريه
(بالقسم الادبى)

الله نور السموات والارض

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾
أحمدالله ذا الحجة الباهره والعزة القاهره على نعمه العظام ومننه الجسام ماحلت الارواح فى الاجسام وكلفنا بالشرائع والاحكام وأشهد أن لااله الا الله وحده لاشريك له شهادة عبد شكر نعمه ولم يعرف الهاغيره وأشهد أن محمدا من خير أرومة العرب مولدا وأفضل جراثيمها محتدا وأطولها نجادا وأرسخها فى المكرمات أوتادا عبده ورسوله أرسله حين كشف الشرك قناعه

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾
الحمد لله الذى جعل أصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام وأساس العلم الحلال والحرام وصيرها موثقة بالبراهين والدلائل وموشحة بالحلى والشمائل والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى أجرى

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ أحمده وأصلى على أهلها (وبعد) فهذه حاشية لنور الانوار فى شرح المنار مسماة بقمر الاقمار لنور الانوار فى شرح المنار علقها دائر دائرة العصيان محمد عبد الحليم الراجى رحمة المنان ابن مولانا محمد أمين الله اللكنوى من ولد الانصار أحاطه برحمته مكون الفلك الدوار عند قراءة الفطين الامجد المولوى وكيل أحمد من سكان السكندرفور صانها الله عن الشرور ذلك الشرح علىّ وترددها الىّ بها كشف لمطالب الاصول وتوضيح للمبانى والفصول تنقيح لتطويل الكتاب وتلويح لاسرار الصواب مدار لسالكات التحقيق منها الوصول الى غاية التحقيق قد أودعت فيها لطيفة مسلم الثبوت وهذا من آثار فواتح الرحموت ولله در الشارح حيث ذلل صعاب عويصات المنار لكن ماعصم عن الخطل والعوار فأنبه عليه جذبا لضبع القاصرين لا طعنا على الشارح امام الاصوليين والله يعلم مافى السرائر وهو يعفو عن الصغائر والكبائر والمرجو من الخلان أن يستيقنوا بلزوم الخطا للانسان فلو وقع منى فيه فليصلحوه بحسن النية والكتمان ولانستعين الا اياه فانه خير من أعان هذه (قوله أصول الفقه الخ) الاصول جمع أصل وهو لغة مايبتنى عليه غيره كابتناء السقف على الجدار وقد يقال الاصل على الراجح كما يقال ان الاصل فى الاستعمال الحقيقة وعلى القاعدة (القاعدة قضية كلية منطبقة على جميع جزئيات موضوعها ليتعرف أحكامها اه منه) كما يقال ان الفاعل مرفوع أصل من النحو وعلى الدليل كما يقال ان آتوا الزكاة أصل وجوب الزكاة وعلى المستصحب (مستصحب الشئ حالته التى كان عليها قبل حالته الطارئة اه منه) كما يقال طهارة الماء أصل والفقه علم بالاحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية هذا حده الاضافى فأصول الفقه أى أدلته الكتاب والسنة والاجماع والقياس وأما حده لقبا فهو علم بقواعد يتوصل بها الى الفقه والشرائع جمع الشريعة وهى الطريقة المحمودة الموضوعة بالوضع الالهى والمراد المشروعات من العقائد والاحكام والاحكام جمع حكم وهو فى الاصطلاح خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا وقد يطلق على ماثبت منه كالوجوب والحرمة وغيرهما وهو المراد هنا والاحكام وان دخلت فى الشرائع لكنه خصها بالذكر للاعتناء بها والاساس بالفتح بنياد كذا فى الصراح (قوله وصيرها) أى الاحكام أو الشرائع فى الغياث توثيق محكم واستوار كردن والدليل هو المعلوم التصديقى الموصل الى المجهول التصديقى والبرهان ضرب من الدليل وهو ماتركب من اليقينيات فذكر الدلائل بعد البراهين ذكر العام بعد الخاص ويمكن أن يقال ان المراد بالبراهين الادلة العقلية وبالدلائل الادلة

النقلية والتوشيح حمائل دركردن انداختن وآرائش دادن والحلى بضم الاول وكسر اللام وتشديد الياء جمع الحلية بالكسر زيور كه ازسيم وزر باشد والشمائل بفتح الاول بمعنى خصلتها وعادتها وبمعنى شكل كذا فى الغياث ولعل المراد بالحلى والشمائل الادلة الشرعية العقلية أو النقلية (قوله هذه الرسوم) أى رسوم الشرع (قوله الى يوم الدين) أى يوم الجزاء (قوله وأيد العلماء الخ) التأييد التقوية والايد توانائى والمتين المرتفع المستحكم ودرجاتهم أى درجات العلماء والعلية على وزن فعيلة غرفة جمعت على عليين فى الغياث عليين غرفهاى بهشت وخانهاى بلند بهشت وقيل عليين اسم مفرد ست بمعنى بهشت وقيل

وبسط الكفر باعه ونصب الجهل رايته وبلغ الغى غايته فأيده أحسن تأييد وأكده أفضل تأكيد حتى بلغ الرساله وأوضح الدلاله وعبد ربه حتى أتاه اليقين صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه أجمعين * قال مولانا الشيخ الامام الصدر القرم الهمام حافظ الملة والدين ناصر الاسلام والمسلمين وارث الانبياء والمرسلين مفتى الشرق والصين أبو البركات عبد الله ابن الامام الاجل الكبير السعيد حميد الملة والدين أحمد بن محمود النسفى لا زالت رباع أبنية العلوم بلطائف براعته الرائعة معموره ورياض أبنية الحقائق بدقائق درايته البارعة مأنوسه لما رأيت الهمم مائلة الى علم أصول الفقه الذى هو من أجل العلوم الدينيه وأتمها فى استخراج الطرائق الجدليه لاشتماله على المعقول والمسموع ورأيت المحصلين ببخارى وغيرها من بلاد الاسلام مائلين الى أصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسى تغمدهما الله برحمته فاختصرتهما بعد التماس الطالبين ملتزما ايراد جميع الاصول موميا الى الدلائل والفروع راعيا ترتيب فخر الاسلام الا ما دعت الضرورة اليه ولم أزد فيه شيأ أجنبيا الا ما كان بالزيادة حريا ثم ان بعض المختلفة الى لما تأملوا فى مصادره وموارده وأمعنوا النظر فى معاقده وقواعده أكثروا المعاودة الى ملتمسين منى شرحا كاشفا لعويصاته موضحا لمعضلاته فاتحا لما أغلق فى أصول الفقه لفخر الاسلام حاويا لزبدة ما أورد فى منتخب المحصول لفخر الامام فأجبتهم الى ذلك * وسميته بكشف الاسرار فى شرح المنار * وعلى الله أتوكل وبه أستعين

هذه الرسوم الى يوم الدين وأيد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم فى أعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى آله وأصحابه الهادين المهتدين وتابعيهم وتبعهم من الائمة المجتهدين * وبعد فلما كان كتاب المنار أوجز كتب الاصول متنا وعبارة وأشملها نكتا ودراية ولم يشتغل بحله أحد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة بفهم المطالب وبعضها مطولة مملة فى درك المآرب وقديما كان يختلج فى قلبى أن أشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب ولا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لى ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المحامل فاذا أنا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة فقرأ على الكتاب المذكور بعض خلانى وخلص اخوانى من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم والخطب الجسيم وحكموا على جبرا ولم يتركوا الى عذرا فشرعت فى اسعاف مأمولهم وانجاح مسؤلهم على حسب ما كان مستحضرا لى فى الحال من غير توجه الى ما قيل أو يقال (وسميته بكتاب نور الانوار فى شرح المنار) والله الموفق فى البداية والنهاية وهو حسبى للسعادة والهداية والمسؤل منه أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم

سدرة المنتهى وقيل قائمة العرش اليمنى وشهد لهم أى للعلماء والفلاح رستكارى (قوله وتابعيهم الخ) التابعى من رأى الصحابى وتبع التابعى من رآه والمجتهدون بعضهم (كالامام الاعظم والافخم الاقدم أبى حنيفة رحمه الله تعالى فانه من التابعين بالاتفاق كذا أفاد العلامة القارى فى شرح الموطا اه منه) من التابعين وبعضهم من تبعهم كأحمد رحمهم الله كذا قيل (قوله أوجز) أى أخصر والمتن بفتح الميم وسكون التاء بمعنى پشت واستوار وجاى بلند وسخت ومجازا بمعنى عبارت كتابى كه شرح آن توان كرد كذا فى الغياث والنكات بالكسر جمع نكتة وهى الدقيقة اللطيفة الشان والدراية العلم وكتب الشارح بيده على الدراية أى دركا (قوله مملة) املال دررنج انداختن والمآرب جمع المأرب من الارب أى الحاجة والمراد المطالب فانها مما يحتاج اليه الناس (قوله وقديما) ظرف أى فى قديم من الزمان والاختلاج بالكسر بر بدن عضو يعنى جستن اندام (قوله من غير تعرض) أى تعرضا كثيرا (قوله منهم) أى من الشراح (قوله ذلك) أى تحرير الشرح (قوله المحامل) فى الصراح محمل باركير (قوله فاذا) للمفاجأة والخلان جمع الخليل دوست صادق والخلص فى الصراح يقال خلصى وخلصانى بالكسر والضم وهم خلصانى دوست ويكرنگ يستوى فيه الواحد والجمع بكسان والخطباء جمع الخطيب والمنيف العالى والاقتراح خواستن چيزى بى فكر وانديشه والخطب كار والجسيم العظيم والمراد به ترقيم الشرح والاسعاف حاجت روا كردن ويقال أنجحت حاجته أى قضيتها والتوفيق دست دادن كسى را بكارى والوجه بالفتح طرف سر وذات وحقيقت

(قوله بعدما تيمن بالتسمية) يومئ الى أن التسمية داخلة فى المتن وتقـديها التيمن بها فان ما به التيمن يناسب تقـديمه على ماله التيمن وعدم تعرض المصنف للبسملة والحمدلة مع ما لحقهما فى شرحه (المسمى بكشف الاسرار اه منه) الحامل للمتن لعله لغناءهما عن الشرح فتدبر (قوله واضح) فان الحمد لغة هو الثناء باللسان على جهـة التعظيم واصطلاحا فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما والله علم للذات الواجب الوجود المستجمع لصفات الكمال (قوله الدلالة) أى الاراءة (قوله الاول) أى الدلالة الموصلة الى المطلوب (قوله الثانى) أى الدلالة على طريق يوصـل الى المطلوب (قوله بلا واسطة) نحو اهدنا الصراط المستقيم فى المنهية لكن ذكر القاضى البيضاوى فى تفسـير قوله تعالى اهـدنا الصراط المستقيم أن أصله التعدية بالحرف فحـذف الجار وعومل معاملة واختار فى قوله تعالى واختار موسى قومه فتأمل حـتى يتبـين لك الحق انتهت (قوله بواسطة الى أو اللام) نحو وانك لتهدى الى صراط مستقيم وان هـذا القرآن يهدى للتى هى أقوم أى يهدى النـاس للطريقـة التى الخ وما فى مسـير السائر أو باللام نحو قوله تعالى ان ربك يهـدى للتى هى أقوم انتهى تمام أجـده فى القرآن المجيـد (قوله وهنا) أى فى المتن وهذا اعـتراض (قوله فاما الخ) جواب (قوله هدانا رسله) فهـذا على سـبيل المجاز بالحـذف وحينئذ الهداية بمعنى الاراءة (قوله أو يقال الخ) فحينئـذ الهـداية بمعنى الدلالة الموصلة (قوله عن تمحـل) فى الصراح تمحل مكر غودن والمـراد التكلف (قوله الشـارع) فى الصراح شارع راه بزرك (قوله شـعب) فى الصراح شـعب بالكسر راه دركوه (قوله فى دين موسى) كقرض موضـع النجاسة وأداء ربع المـال فى الزكاة وقتل النفس فى التوبة (قوله فى دين عيسى) كتحليل الخمر قال فى نتائج الافكار ناقلا عن غاية البيان ان الخمر والخنزير كانا حلالين فى الامم الماضية وكذلك فى حق هذه الامة فى ابتداء الاسلام وورد الخطاب بالحرمة خاصا ويبق فى حق المسلمـين فكانا حرامين عليهـم وبقيا حـلالا للكفار كنكاح المشركات كان حـلالا فى حق الناس كـافة ثم ورد التحريم خاصا فى حق المسلمين فبقى حـلالا فى حق الكفار ألا ترى الى خطاب الله تعالى المؤمنين فى سورة المائدة بقوله يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمـل الشـيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون والمؤمن هو الذى يفلح وقال تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخـنزير اه (قوله وعلى عقائد الخ) معطوف على قوله على شريعة الخ (قوله بين الجبر والقدر) الجبرية قالوا ان العبد جماد لا قدرة له أصـلا لا خالقة ولا كاسبة ويرد عليهم بطلان الثواب والعقاب والقدرية قالوا ان للعبـد قدرة خالقة لافعاله ويرده قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وأهل السـنة والجماعة قالوا ان للعبـد قدرة كاسـبة لا خالقـة وأدلة الفرق فى المبسوطات

وهو حسـبى ونعم الوكيـل * اعـلم أن حكم الذهن بأمر على أمر ان كان جازما فجهـل ان لم يطابق وتقليـد ان طابق ولم يك لموجب وعلم لو كان لموجب عقلى أو حسى أو مركب منهـما والاول بديهى ان كفى تصور طرفيه لحصوله والا فنظرى والثانى علـم بالمحسوسات والثالث بالمتواترات والحدسيات والمجربات وان لم يكن جازما فشـك ان تساوى طرفاه والا فالراجح ظن والمرجوح وهم والعلم غنى عن التعريف لان كل أحـد يعلم بمجموعه ضرورة فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريا لم يكن هـذا العلم ضروريا وان قيـل هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به أو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ثم العلم النافع الرافع الذى ابتلينا به نوعان أحدهما علم التوحيد والصفات أى علم الكلام فاطلق اسم البعض على الكل وهو الاهـم المقـدم فان أول ما يجب على الانسان معرفة الله تعـالى كما هو بأسمـائه وصفاته والايمان بأنه واحد لا شريك له موصوف بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة والحياة وغيرها منزه عن سمات النقص والزوال كالجوهرية والجسمية والعرضية والتبعض والتمكن ونحوها والاصل فيه التمسك بالكتاب والسنة والتجانب عن الهوى والبدعة كما كان عليـه الصحابة والتابعون والسـلف

قال المصنف رحمه الله بعدما تيمن بالتسمية (الحمد لله الذى هدانا الى الصراط المستقيم) فتفسير قوله الحمد لله واضح وأما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب أو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب وأجمعوا على أنه اذا نسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا نسب الى الرسول والقرآن يراد به الثانى وقالوا أيضا انه اذا عـدى الى المفعول الثانى بلا واسطة يراد به الاول واذا عـدى اليه بواسـطة الى أو اللام يراد به الثانى وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبـغى أن يراد به الاول وان نظر الى أنه عدى بواسطة الى ينبغى ان يراد به الثانى فاما ان يقدر هدانا رسـله أو يقال كلمة الى مزيدة للتأكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هنا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذى يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحـد من غـير أن يكون فيـه التفات الى شعب اليمين والشمـال وهو الذى يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذى فى دين موسى عليه السلام والتفريط الذى فى دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر

(قوله وبين الرفض والخروج) الروافض رفضوا أكثر الصحابة وأنكروا امامة الشيخين والمسح على الخفين وسبوا معاوية وأتباعه فهم أفرطوا في محبة علي كرم الله وجهه والخوارج فرطوا في محبته حتى خرجوا عن الطريقة القويمة وحاربوا مع علي رضي الله عنه وشتموا أصهاره صلى الله عليه وآله وسلم وأهل السنة والجماعة كفوا اللسان وأيقنوا بأن الصحابة كلهم عدول الامة وخيارها والادلة في علم الكلام (قوله وبين التشبيه والتعطيل) المشبهة شبهوا الله تعالى بالخلق وأثبتوا له الجسمية فغلاتهم أصروا على التجسم الصرف وغير الغلاة قالوا انه جسم لا كالاجسام من دم ولحم لا كاللحوم والمعطلة قالوا بكونه تعالى معطلا كما قال الحكماء انه صدر منه تعالى عقل أول ثم منه عقل ثان ثم وثم الى العقل العاشر وهو العقل الفعال وعليه نظام العالم وأهل السنة والجماعة قالوا انه تعالى منزه

الصالحون والائمة الكبار كأبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وعامة أصحابهم بخلاف بشر المريسي ونحوه على ما سيأتي تقريره ان شاء الله تعالى وقد صنف أبو حنيفة رحمه الله في ذلك كتاب الفقه الاكبر واختيرت هذه التسمية لان شرف العلم بقدر شرف المعلوم وذكر فيه اثبات الصفات أي ذكر أنه تعالى عالم قادر وله العلم والقدرة وفيه اشارة الى أنه من المثبتة لا من المعطلة كالفلاسفة والمعتزلة وأن تقدير الخير والشر من الله تعالى وأن ذلك كله بمشيئة الله تعالى أي الخير والشر بقضاء الله وقدره ومشيئته وان الاستطاعة مع الفعل وأن الافعال كلها بخلق الله تعالى وأن الاصلح لا يجب على الله تعالى بخلاف ما قالت المعتزلة انه عالم قادر بلا علم وقدرة وان المعاصي ليست بقضائه وقدره ومشيئته وان الاستطاعة سابقة على الفعل وان الافعال الاختيارية بخلق العباد اياها وان الاصلح واجب على الله تعالى وصنف كتاب العالم والمتعلم وكتاب الرسالة وقال لا يكفر أحد بذنب ولا يخرج به من الايمان ويترحم له وان مات بلا توبة يقال له رحمه الله وعاقبة أمره الجنة وقالت الخوارج من عصى صغيرة أو كبيرة يكفر وقالت المعتزلة مقترف الكبيرة يخرج من الايمان ويبقى مخلدا في النيران وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى في علم الاصول اماما صادقا أي اماما متقنا محققا كما كان في علم الفروع فقد قال وكيع فتح لابي حنيفة رحمه الله في الفقه والكلام ما لم يفتح لغيره وهو أبصر في علم أصول الدين وفروعه من غيره وصح عن أبي يوسف أنه قال

وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذي في غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم (والصلاة على من اختص بالخلق العظيم) فتفسير الصلاة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على أن كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له على ما قالت عائشة هو القرآن يعني أن العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما أشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك وأحسن الى من أساء اليك والاصح أن الخلق العظيم هو السلوك الى ما رضي عنه الله تعالى والخلق جميعا وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكن لما كان في محل المدح اختص به (وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم) عطف على قوله على من اختص والآل

عن الجهة والجسمية ونواصي المخلوقات بيده تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد (قوله الذي الخ) صفة لكل من الجبر والقدر الى التعطيل (قوله في غيرها) أي في غير عقائد السنة والجماعة (قوله وعلى الخ) معطوف على قوله على شريعة الخ (قوله سلوك) هو تهذيب الاخلاق والمعارف (قوله وفيه) أي في كلام المصنف تلميح الى الخ والتلميح أن يشار في فحوى الكلام الى قصة أو شعر أو مثل سائر من غير ذكر كل واحد منها (قوله بالخلق الخ) الباء داخلة على المختص أي المقصور (قوله واضح) فالصلاة من الله رحمة وهي رقة القلب وهو تعالى منزه عنه فأريد بها أثرها وهو التفضل والانعام (قوله تنبيها الخ) أي لم يصرح المصنف رحمه الله باسمه صلى الله عليه وسلم تنبيها الخ (قوله حتى لا ينتقل الخ) فلا حاجة الى ذكره (قوله ملكة) الكيفية النفسانية ان كانت راسخة في النفس تسمى ملكة والا حالا كحمرة الخجل (قوله على ما قالت عائشة الخ) كما رواه مسلم عن سعد بن هشام (قوله يعني أن العمل الخ) هذا دفع لسؤال من يسأل بأنه لم سمي القرآن بالخلق العظيم وحاصل الدفع ان الخلق بالضم وبضمتين العادة كذا في الصراح والعمل بالقرآن كان جبلة أي خلقة له صلى الله عليه وسلم فلذا عبر بالخلق العظيم عن القرآن في الغياث جبلت بكسرتين ولام مشددة مفتوح آفرينش (قوله هو) أي الخلق العظيم (قوله بالكونين) أي الدنيا والآخرة (قوله صل) أمر من وصل يصل وأورده الشيخ عبد الحق الدهلوي في مدارج النبوة (قوله وهذا غريب) أي نادر جدا عجب من اتصف به (قوله وهو وان لم يدل الخ) جواب عما يقال من أن قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم يدل على اتصافه صلى الله عليه وسلم بالخلق العظيم ولا يدل على اختصاصه صلى الله عليه وسلم به فكيف يكون

ناظرت أبا حنيفة رحمه الله فى مسئلة خلق القرآن ستة أشهر فاتفق رأيى ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر وصح هذا عن محمد قالوا هذا منقول عنه بطريق الآحاد فلا يقال به اليوم لاشتهار القول منهم بأن لا تكفروا أهل قبلتكم وقد شرطوا هذا فى طريقة السنة والجماعة ودلت المسائل عن أصحابنا على أنهم لم يميلوا الى الاعتزال ولا الى سائر الاهواء فقد قالوا من حلف ليمسن السماء أو ليقلبن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه وحنث عقيبها لتصور البر كرامة وفيه رد قول المعتزلة فى نفى الكرامة وقال أبو حنيفة رحمه الله لا آخذ من الغريم أو الوارث كفيلا هذا شئ احتاط به بعض القضاة وهو ظلم فكشف عن مذهبه أن المجتهد يخطئ ويصيب لا كما زعم المعتزلة أن كل مجتهد مصيب وقالوا يصلح الفاسق شاهدا وقاضيا واماما ووليا وفيه رد قول المعتزلة والخوارج وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يكره أن يقول الرجل فى دعائه أسئلك بمعقد العز أو بمقعد العز من عرشك لان أحدهما من القعود وهو التمكن والآخر يوهم تعلق عزه بالعرش وأن عزه حادث لتعلقه بالمحدث وفيه رد قول الكرامية وقالوا بحقية رؤية الله تعالى بالابصار فى الآخرة وحقية عذاب القبر لمن شاء وخلق الجنة والنار خلافا للمعتزلة فيهما وقال أبو حنيفة رحمه الله لجهم اخرج عنى يا كافر لانه قائل بحدوث علم الله تعالى وبانه ليس بشئ ولا موجود وبان الجنة والنار لم تخلقا وتفنيان بعد وقالوا بحقية سائر أحكام الآخرة كالميزان وقراءة الكتب وانطاق الجوارح والحور والانهار والاغلال والسلاسل كما نطق به الكتاب والوزن يومئذ الحق اقرء كتابك اليوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم وحور عين تجرى من تحتها الانهار اذ الاغلال فى أعناقهم والسلاسل والشفاعة والصراط والحوض كما نطق به السنة فعن أنس أنه قال سألت النبى عليه السلام أن يشفع لى يوم القيامة فقال أنا فاعل قلت يا رسول الله فاين أطلبك قال اطلبنى أول ما تطلبنى على الصراط قلت يا رسول الله فان لم ألقك على الصراط قال فاطلبنى عند الميزان قلت فان لم ألقك عند الميزان قال فاطلبنى عند الحوض فانى لا أخطئ هذه الثلاثة المواطن وقد أعرضت عن الدلائل فى هذه المسائل تفاديا عن الاسهاب واعتمادا على ما أودعت فى العمدة ۞ وثانيهما علم الفقه وأصوله فالفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا العلم بالاحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال والاصل هو المحتاج اليه وقيل ما ابتنى عليه غيره فاصول الفقه عبارة عن الادلة وعن معرفة وجوه دلالتها على الاحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل والادلة هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وقيل حده لقبا العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وقيل تمام الفقه بثلاثة أشياء العلم بالمشروعات والاتقان فى معرفة ذلك بالوقوف على النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والعمل بذلك ألا يرى أن الله تعالى سمى علم الشريعة حكمة فقال ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وقد فسر ابن عباس رضى الله عنهما وغيره الحكمة بعلم الفقه وهو المراد بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة أى ببيان الفقه ومحاسن الشريعة والحكمة هى العلم والعمل لغة فالحكيم من عمل بعلمه فاما من لم يعمل بعلمه فهو سفيه وموضع اشتقاق اسم الفقه يدل على أنه العلم مع العمل قال الشاعر

أرسلت فيها قرما ذا اقحام ۞ طبا فقيها بذوات الابلام

القرم الفحل ذا اقحام ذا ايقاع نفسه فى الشدة فحل طب حاذق بالضراب الابلام بفتح الهمزة وكسرها

---

١ أهل بيته أو عترته أو كل مؤمن تقى وهو الانسب ههنا لان المصنف لم يتعرض لذكر الاصحاب فى الصلاة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال

ثم ما قال المصنف تلميحا اليه (قوله أهل بيته) أى نساء النبى صلى الله عليه وسلم كذا فى الجلالين (قوله أو عترته) أى أولاده صلى الله عليه وسلم (قوله وهو) أى المعنى الاخير الانسب ههنا الخ وهذا يومئ الى أن المعنى الاول والثانى أيضا مما يستقيم وما قال أعلم العلماء (أى مولانا عبد السلام الاعظمى اه منه) من أن المراد بالآل اتباعه لا أهل البيت فقط بقرينة اتصافهم بصفة تعم أهل البيت والصحابة رضوان الله تعالى عليهم اه فمالا أفهمه فان هذه القرينة كيف تنفى ارادة أهل البيت فقط (قوله وضع الهى) أى أمر موضوع من الاله (قوله سائق) السوق بالفتح راندن (قوله المحمود) بالجر صفة للاختيار وبالنصب مفعول له والمراد بالخير بالذات رضوان الله تعالى أو رؤيته تعالى فانه خير بالذات أى بلا واسطة وقال ابن الملك ان قوله بالذات متعلق بسائق يعنى وضع الهى سائق بذاته لانه ما وضع الا لذلك ثم اعلم أن هذا التفسير للدين مخدوش فانه يخرج عنه صدقة الفطر عن ابن يوم اذ لا تتأدى باختياره فالاصوب أن يفسر الدين بوضع الهى سائق لمن تحقق فيه الى الخير بالذات

يقال بالناقة بلة شديدة اذا اشتدت ضبعتها وأبلمت الناقة اذا ورم حياؤها من شدة الضبعة فوصف القرم بالاغتام والطب ثم أطلق عليه اسم الفقيه لعلمه بما يصلح للضراب وبما لا يصلح له والعمل به فدل أنه اسم لهما فمن حوى هذه الجملة صار فقيها مطلقا وهو المراد بقوله عليه السلام ولفقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد وقد ندب الله تعالى اليه بقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم الآية فوصفهم بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل والدعوة انما تكون بما حصل من التفقه فعلم أن الحاصل هو العلم والعمل وقال عليه السلام خياركم فى الجاهلية خياركم فى الاسلام اذا فقهوا وقال عليه السلام من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين رواه ابن عباس رضى الله عنهما ولشرفه وفر الله تعالى دواعى الخلق على طلبه وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شانا وأكثرهم أتباعا وأعوانا وأصحابنا رحمهم الله هم السابقون فى هذا الباب فأول من فرع سراج الامة أبو حنيفة رحمه الله فانه ولد فى عهد الصحابة رضى الله عنهم ولقى ستة منهم كانس بن مالك وعبد الله بن الحارث بن جزء وعبد الله بن أنيس وعبد الله بن أبى أوفى وواثلة بن الاسقع ومعقل بن يسار وفى جابر بن عبد الله اختلاف ونشأ فى التابعين وأفتى معهم ثم أصحابه رحمهم الله تعالى وقد قال الشافعى رحمه الله الناس كلهم عيال أبى حنيفة فى الفقه ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى فى علم الشريعة وهم الربانيون فى علم الكتاب والسنة وملازمة القدوة أى يقتدون بالصحابة فى أخذ الاحكام أولا من الكتاب ثم من السنة ثم من الاجماع ثم من القياس وهم أصحاب الحديث والمعانى أما المعانى فقد سلم لهم العلماء حتى سموا أهل الرأى وهو اسم للفقه الذى بينا وهم أولى بالحديث أيضا فانهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة وقدموا المرسل وهو أن يقول قال رسول الله عليه السلام من لم يعاصره على الرأى لقوة منزلة السنة عندهم ومن رد المراسيل فقد رد كثيرا من السنة وعمل بالفرع أى بالقياس فتعطيل الاصل أى السنة والعمل به على وجه يغيرها باطل فاظنك فى هذا وقدموا رواية المجهول وهو من لم يعرف الا بحديث أو حديثين على القياس وقدموا قول الصحابى على القياس لاحتمال السماع والتوقيف وخالفنا الشافعى فى الكل وقال محمد رحمه الله لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا يستقيم الرأى الا بالحديث حتى ان من أتقن أحدهما دون الآخر لا يصلح للقضاء والفتوى فان المحدث غير الفقيه يغلط كثيرا فقد روى عن محمد بن اسماعيل صاحب الصحيح أنه استفتى فى صبيين شربا من لبن شاة فأفتى بثبوت الحرمة بينهما وأخرج به من بخارى اذ الاختية تتبع الامية والبهيمة لا تصلح أما للآدمى وكذا الفقيه غير المحدث ربما يستعمل القياس فى موضع النص كما لو أكل الصائم ناسيا فمن لم يعرف النص الوارد فيه يفتى بالفساد فان القياس أن يفسد صومه لوجود ما يضاده والشئ لا يبقى مع ما يضاده وانما بقيناه بالحديث ولنشرع الآن بما ذكرت فى المنار

ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل فى وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة * ثم اعلم أن أصول الفقه له حد اضافى وحد لقبى وغاية وموضوع ولما لم يذكره المصنف طويناه على غره ولكن لا بد ههنا من أن يعلم أن علم أصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثانى من حيث انه مثبت والمصنف ذكر أحوال الادلة فى صدر الكتاب وأحوال الاحكام فى آخره بعد الفراغ عنها فقال رحمه الله

(قوله ويطلق على كل دين) كدين موسى ودين عيسى (قوله اشارة اليه) فان القويم هو المستقيم من قومت الشئ فهو قويم أى مستقيم كذا فى مشكاة الانوار فى أصول المنار (قوله حد اضافى) أى من حيث الاضافة فالاصول جمع أصل وهو ما يبتنى عليه الشئ ابتناء حسيا بان كانا محسوسين كابتناء أعلى الجدار على أساسه أو عقليا كابتناء الحكم على دليله والفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية (قوله وحد لقبى) أى باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص وهو ما ذكره الشارح فيما سيأتى (قوله وغاية) وهو معرفة الاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية (قوله ولما لم يذكره) أى كل واحد من هذه الاربعة (قوله على غره) فى الصراح غرشكن جامه يقال طويت الثوب على غره أى على كسره الاول (قوله يبحث فيه الخ) أى يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فموضوعه الخ (قوله على المختار) واليه مال صاحب الاحكام وصدر الشريعة وقيل ان موضوعه الادلة فقط والاحكام انما تذكر فى الاصول استطرادا لان الظاهر على ماهر الفن أن الاصولى لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل وهذا هو الحق فانه لو قيل بموضوعية الاحكام من حيث انها تثبت بالادلة فليقل بموضوعية المكلف والمجتهد فانهما يذكران فى الاصول من حيث انه يتعلق بهما الاحكام المثبتة بالدليل السمعى والفرق تحكم (قوله فى آخره) فان الاحكام من فروع الادلة

(اعلم ان أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس) أى أصول الاحكام المشروعة فالشرع مصدر بمعنى المفعول والاصل والفرع من الاضافيات فصلح أن يكون الشئ أصلا باعتبار وفرعا باعتبار وهذا النوع من العلم أصل نظرا الى الفروع لابتنائها عليه اذ الحكم فى الفرع اما أن يثبت بالكتاب وهو اما أن يكون أمرا أو نهيا أو خاصا أو عاما أو حقيقة أو مجازا أو صريحا أو كناية أو ظاهرا أو نصا أو مفسرا أو محكما وذا قد يكون بالعبارة أو بالاشارة أو بالاقتضاء أو بالدلالة أو بالسنة وهى لا تخلو عن هذه الوجوه وعن أخر تختص هى بها كما سيمر عليك أو بالاجماع وهو على أقسام وفيه من الخلاف ما فيه أو بالقياس وله شرائط مختلف فيها ومتفق عليها وسأنبئك عن مجموعها فلا بد من معرفة هذه الاشياء أولا ليستدل بها فرع نظرا الى الكلام لابتنائه عليه لتوقف معرفة هذه الاصول على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ وغير ذلك (س) القياس ان كان أصلا فهلا قلت أربعة والا فلم قلت والاصل الرابع (ج) هو أصل نظرا الينا فانا نضيف الحكم فى الفرع اليه وليس بأصل حقيقة اذ لا مدخل للرأى فى اثبات الاحكام فهو مفوض اليه تعالى ولا يشرك فى حكمه أحدا بل هو فرع لهذه الثلاثة اما مستنبط من الكتاب كحرمة الاتيان فى الادبار بعلة الاذى قياسا على الحيض أو من السنة كما عرف فى الاشياء الستة أو من الاجماع كاعتبار الوطء الحرام بالحلال فى حرمة المصاهرة فروعى الجانبان بهذا الطريق ولان أثر الثلاثة فى اثبات أصل الحكم وأثره فى تغير وصفه من الخصوص الى العموم فكان أصلا لوصف الحكم والثلاثة أصل لاصل الحكم فانحطت رتبته ضرورة ولان القياس ليس بقطعى بخلاف الثلاثة ولهذا اصير اليه عند العجز عنها فأفرد بالذكر ليتميز الظنى عن القطعى (س) العام المخصوص أو الآية المؤولة أو الخبر الواحد أو الاجماع المنقول الينا بالآحاد

(اعلم ان أصول الشرع ثلاثة) والاصول جمع أصل وهو ما يبتنى عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه للعهد أى الادلة التى نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه للجنس أى أدلة الاحكام المشروعة والاولى أن يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج الى التأويل وانما لم يقل أصول الفقه لأن هذه الاصول كما أنها أصول الفقه فكذلك هى أصول الكلام أيضا (الكتاب والسنة واجماع الامة) بدل من ثلاثة أو بيان له والمراد من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمسمائة آية لانه أصل الشرع والباقى قصص ونحوها وهكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلاثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع أمة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع أهل المدينة أو اجماع عترة الرسول أو اجماع الصحابة أو نحوهم (والاصل الرابع القياس) أى الاصل الرابع بعد الثلاثة للاحكام الشرعية

(قوله والمراد الخ) بقرينة السياق فان الكتاب والسنة واجماع الامة أدلة ووجه الارادة أن الادلة يبتنى عليها مسائل العلم (قوله والشرع الخ) دفع دخل وهو أن الشرع فى اللغة الاظهار فلا معنى لاصول الشرع أى أدلة الاظهار وتوضيح الدفع أن الشرع مصدر بمعنى اسم الفاعل أو بمعنى اسم المفعول فان كان بمعنى الشارع كالعدل بمعنى العادل فاللام فيه للعهد والمعهود هو نبينا صلى الله عليه وسلم واضافة الاصول الى الشرع لتعظيم المضاف كما فى بيت الله واليه يشير الشارح بقوله أى الادلة التى نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع (هذا مما اختاره المصنف فى الكشف اه منه) كالخلق بمعنى المخلوق فاللام فيه الجنس أى ليس للعهد لعدم المعهود ولا للاستغراق فان من الاحكام المشروعة مسألة التوحيد والصفات وهى مثبتة للادلة لا ثابتة بها فاما ان يشار بها الى نفس الماهية من حيث هى أو من حيث تحققها فى ضمن بعض الافراد فيتحقق العهد الذهنى والمعنى أدلة جنس الاحكام المشروعة (قوله والاولى الخ) وجه الاولوية التحرز عن المجاز فى الطرف كما فى التوجيهين الاولين (قوله اسما الخ) أى جامدا لا مصدرا للدين فاللام فى الشرع للعهد والمراد الدين القويم أى دين الرسول صلى الله عليه وسلم (قوله فكذلك الخ) فهذه الاصول الثلاثة ليس لها اختصاص بالفقه والاضافة فى أصول الفقه يتبادر منها الاختصاص والشرع شامل للفقه والكلام ثم اعلم أن هذا على رأى المتأخرين والا فالفقه عند القدماء يعم الكلام ولذا سمى الامام الاعظم قدس سره كتابه فى الكلام الفقه الاكبر هو تامل (قوله أو بيان له) أى عطف بيان له (قوله بعض الكتاب) فيه يمكن أن يراد تمامه لان أصل الشرع اثنان ظاهرى وباطنى وفى الامثال والقصص أحكام باطنى وهكذا المراد بالسنة (قوله ونحوها) كالامثال (قوله اجماع أمة محمد الخ) بل اجماع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم اذ الاجماع اتفاق مجتهدى العصر على حكم الدين (قوله سواء كان الخ) بدليل عموم الدليل وهو لا تجتمع أمتى على ضلالة والامام مالك شرط فى الاجماع أهل المدينة لشرفها وبعضهم الصحابة لشرفهم وبعضهم عترة الرسول لفضلهم (قوله أو نحوهم) كالتابعين

(قوله هو القياس) وهو أن يثبت حكم شئ في آخر بعلة مشتركة (قوله وكان ينبغي الخ) اعتراض على المصنف وقوله ولكنه الخ اعتذار عنه (قوله بهذا القيد) أى المستنبط من هذه الثلاثة (قوله وغيره) كصاحب المنتخب الحسامى (قوله القياس الشبهى) كان يقال بافتراض القعدة الاولى لانها مشابهة للقعدة الاخيرة ونسبة هذا القول الى الامام مالك خطأ فان القعدة الاولى عنده سنة كذا في رحمة الامة في اختلاف الائمة (قوله والعقلى) نحو العالم متغير وكل متغير حادث (قوله قياس حرمة اللواطة الخ) واعترض عليه بان حرمة اللواطة ثابتة بالنص كالآيات الواردة في شأن قوم لوط كقوله تعالى أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء وفي القياس لا بد من أن لا يكون الفرع منصوصا عليه وأجيب عنه بأن النص دال على حرمة اللواطة مع الرجال وأما حرمة اللواطة مع النساء فثابتة بالقياس وهو المراد ههنا وفيه أن حرمة اللواطة مع النساء أيضا ثابتة بالحديث روى الترمذى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل الى رجل أتى رجلا أو امرأة في دبرها وقيل ان حرمة اللواطة مع النساء ثابتة باشارة النص فان الدبر ليس موضع الحرث بل موضع الفرث فافهم (قوله بعلة الخ) متعلق بالقياس (قوله المستفادة الخ) صفة لحرمة الوطء قال الله تعالى (ويسألونك) يا محمد عن المحيض قل هو) أى الحيض (أذى) أى قذر ينفر عنه (فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن)

ليس بقطعي والقياس بعلة منصوصة قطعى (ج) الاصل في الثلاثة القطع وعدمه بالعارض وأمر القياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل (س) التقسيم مستدرك فالاجماع لا بد له من سبب داع وذا اما الكتاب أو السنة أو القياس (ج) العلم الحاصل بالاجماع غير العلم الحاصل بالسبب الداعى فهو قطعى عند وجود شرائطه وخبر الواحد أو القياس لا يوجب العلم قطعا وعند تفاوت المدلول يظهر تفاوت الدليل على أن الاجماع عند البعض قد يكون بلا سبب داع بأن يخلق الله تعالى علما ضروريا فيهم فيوفقهم لاختيار الصواب وانما انحصرت فيها لان المستدل لا يخلو اما ان يستدل بالوحى وهو اما متلو وهو الكتاب أو غيره وهو السنة أو بغيره وهو اما اجتهاد وذا اما اجتهاد جميع المجتهدين وهو الاجماع أو البعض وهو القياس أو غيره وهو الهام أو تقليد وهما معارضان بالمثل (س) قد يثبت الحكم بشرائع من قبلنا وبالتعامل وبقول الصحابى وبالاستصحاب على قول فكانت ثمانية

هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة وكان ينبغي أن يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشبهى والعقلى ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض بعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة بعلة القدر والجنس على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة أم المزنية على حرمة أم أمته التى وطئها المستفادة من الاجماع بعلة الجزئية والبعضية وانما أورد بهذا النمط ولم يقل ان أصول الشرع أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها

(قوله على حرمة الخ) يعنى ان حرمة التفاضل في الاشياء الستة اذا بيعت بجنسها مستفادة من الحديث المروى والحكم معلول باجماع القائسين فعند الشافعى علته الطعم والثمنية وعندنا القدر كيلا كان أو وزنا والجنس فالتفاضل في الجص والنورة اذا بيعا بجنسهما حرام أيضا لوجود العلة أى القدر والجنس ومن ههنا ظهر لك أن قوله بعلة الخ متعلق بالقياس وقوله المستفادة الخ صفة لحرمة الاشياء الستة في الغياث جص بالفتح وتشديد صاد مهملة معرب كچ كه

چونه عمارت باشد ونوره بالفتح آهك يعنى چونه قلعى ومشهور بالضم ست ودر مصطلحات نوشته كه نوره بضم أول وفتح دوم چيزى ست كه براى دور كردن موازيدن بكار برند وآن آهك وزرنيخ بهم سائيده است (قوله الحنطة الخ) بالنصب أى بيعوا الحنطة الخ روى مسلم عن أبى سعيد الخدرى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطى فيه سواء (قوله يدا بيد) أى قبضا بقبض كنى باليد عن القبض لكون اليد آلة القبض كذا قال العينى وما نسب الى بعض الاماجد من ان معنى قوله يدا بيد اتحاد القدر ولو بالاجل اه فالا أفهمه فافهم (قوله المستفادة الخ) صفة لحرمة أم أمته (قوله بعلة الجزئية الخ) متعلق بالقياس وتوضيح هذا المقام ان الولد هو الاصل في استحقاق الحرمات أى يحرم على الولد أولا أب الواطئ وابنه اذا كانت انثى وأم الموطوأة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى هذه الحرمة من الولد الى طرفيه أى الواطئ والموطوأة فتحرم قبيلة المرأة أى أصولها وفروعها على الواطئ وقبيلة الواطئ أى أصوله وفروعه على الموطوأة لان الولد انشاء جزئية واتحادا بين الواطئ والموطوأة ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوأة جزء من الواطئ والواطئ جزء من الموطوأة فتكون قبيلة الواطئ قبيلتها وقبيلتها قبيلة الواطئ وهذه الجزئية كما في

الامة الموطوأة كذلك فى المزينة وهذا القدر يكفى ههنا والتفصيل سيأتى فانتظره (قوله وهذا باعتبار الاغلب الخ) لابل القياس ظنى بأصله وقطعى بعارض وهو كون العلة منصوصة والثلاثة الاول قطعية بأصلها ظنية بعارض وهو النقل بالآحاد أو كون العام مخصوصا بالبعض أو غيرهما فافهم (قوله فالعام المخصوص الخ) كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله تعالى منه الربا (قوله خبر الواحد) أى الذى يرويه واحد أو اثنان كذا قال المصنف وقال ابن حجر خبر الواحد ما لم يجمع شروط التواتر (قوله بعلة منصوصة الخ) كعلة الاذى المذكورة فيما سبق (قوله لانه الخ) معطوف على قوله لكون (قوله قصدا) ولو قال أصول الشرع أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس كان ردا على المنكرين ضمنا لا صراحة (قوله ثم لا بأس الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الكتاب فرع لله والسنة فرع لرسول الله والاجماع فرع للداعى أى الدليل الباعث الذى يتقدم عليه من دليل ظنى كخبر الواحد أو القياس على ما هو المختار خلافا لما قيل من انه ينعقد الاجماع بغتة من غير دليل باعث عليه بالهام وتوفيق من الله تعالى بأن يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب وتفسير الداعى بالعلة المثبتة ليس مما يليق والقياس فرع لهذه الثلاثة فكيف تكون هذه الاربعة أصولا وتقرير الدفع أن هذه الاربعة أصول للحكم الشرعى ولا يضره أن تكون فروعا لشئ آخر (قوله فالكتاب الخ) تفسير لكون هذه الاصول الاربعة فروعا لشئ آخر (قوله فرع للتصديق الخ) فيه مسامحة فان الكتاب والسنة متحققان وان لم يوجد التصديق بالله ورسوله

والاولى أن يقول فرع لله ورسوله فتدبر (قوله اما متلو) أى تلاه الناموس الالهى على النبى وتلاه النبى على الامة عليهما السلام أو المراد انه يجوز تلاوته فى الصلاة ثم اعلم ان الوحى شرعا هو كلام الله المنزل على نبى من أنبيائه وقد يقال على مجرد الالقاء فى النفس (قوله وهو السنة) فالسنة أيضا وحى لكنه غير متلو (قوله الكل) أى كل المجتهدين ثم اعلم ان حصر الدليل الشرعى فى هذه الاربعة استقرائى ليس بعقلى فان غير الوحى يحتمل عقلا غير القياس والاجماع (قوله واما شرائع من قبلنا الخ) دفع دخل وهو أن ملحق الحصر فى الاربعة باطل فان الحكم قد يثبت بالشرائع السابقة وتقرير الدفع ان هذه الشرائع انما تلزمنا اذا قصها الله ورسوله من غير انكار كقوله تعالى (وكتبنا عليهم) أى اليهود (فيها) أى فى التوراة (ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص) وهذا كله باق علينا فهى على الاول ملحقة بالكتاب وعلى الثانى بالسنة فتم الحصر وأما اذا لم يقصها الله ورسوله بل وجدت فى التوراة والانجيل فلا تلزمنا لانهم حرفوهما كثيرا فلم يتيقن أنها من الله وكذا اذا قصها الله أو رسوله علينا ثم أنكر بعد القصة صريحا بأن قال لا تفعلوا مثل ذلك أو دلالة بأن قال ذلك جزاء ظلمهم كقوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما) الآية ثم قال (ذلك جزيناهم ببغيهم) فعلم انه ليس حراما علينا (قوله وتعامل الناس الخ) دفع دخل تقريره ان الحصر فى الاربعة باطل فان الحكم قد يثبت بالتعامل وتوضيح الدفع ان تعامل الناس ملحق بالاجماع قال صاحب الهداية وان استصنع شيأ من ذلك بغير أجل جاز استحسانا للاجماع الثابت بالتعامل وفى القياس لا يجوز لانه بيع المعدوم (قوله وقول الصحابى الخ) دفع دخل تقريره ان الحصر فى الاربعة باطل فانه قد يثبت الحكم الشرعى بقول الصحابى سواء كان فيما يدرك بالقياس أو لا أما الاول فكما قال أبو حنيفة انه يشترط اعلام قدر رأس المال فى السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رضى الله عنهما وصاحباه لم يشترطاه اذا كان رأس المال مشارا اليه عملا بالرأى لان الاشارة أبلغ فى التعريف من التسمية وأما الثانى فكما

(ج) شرائع من قبلنا انما يلزمنا اذا قص الله تعالى أو رسوله بلا انكار فكانت ملحقة بالكتاب أو السنة والتعامل بالاجماع وقول الصحابى بالسنة لاحتمال السماع والاستصحاب بالقياس فلذا كسرته على أربعة أبواب الاول فى الكتاب الثانى فى السنة الثالث فى الاجماع الرابع فى القياس وقدم الكتاب لانه الاصل فى ثبوت الاحكام فالرسول يخبر عن الله تعالى انه حكم بهذا ولان قوله عليه السلام انما صار حجة بالكتاب وكذا الباقيان

على أن الاصول الاول قطعية والقياس ظنى وهذا باعتبار الاغلب والا كثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد ظنى والقياس بعلة منصوصة قطعى ولانه لما قال والاصل كان ردا على منكرى القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على أن مرتبته بعد الاصول الثلاثة فما دام كان الحكم موجودا فى واحد من الثلاثة لم يحتج الى القياس ثم لا بأس أن تكون هذه الاصول فروعا لشئ آخر لانها كلها أصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والاجماع فرع للداعى والقياس فرع للثلاثة ووجه الحصر فى هذه الاربع أن المستدل لا يخلو اما أن يتمسك بالوحى أو غيره والوحى اما متلو وهو الكتاب أو غيره وهو السنة وغير الوحى ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس وأما شرائع من قبلنا فلحقة بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابى فيما يعقل

فى أقل الحيض فان العقل قاصر بدركه فعملنا بما روى الدارقطنى عن أنس بن مالك فاهى حائض فيما بينهما و بين عشرة وما زاد فهى بمنزلة المستحاضة (قوله ملحق بالسنة) لاحتمال السماع من الرسول عليه السلام بل هو الظاهر فى حقه وان لم يسند اليه (قوله والاستحسان الخ) دفع دخل تقريره ان الحصر فى الاربعة باطل فان الحكم الشرعى قد يثبت بغيرها كالاستحسان وهو الدليل الذى يعارض القياس الظاهر سمى به لاستحسانهم ترك القياس به كقولنا ان سؤر سباع الطير طاهر فان القياس الجلى يقتضى نجاسته لان لحمه حرام والسؤر يتولد منه كسؤر سباع البهائم لكنا حكمنا بطهارته بالاستحسان وهو انه انما تأكل بالمنقار وهو عظم طاهر من الحى والميت بخلاف سباع البهائم لانها تأكل بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وكاستصحاب الحال عند الشافعى وأما عندنا فهو ليس بحجة وهو ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل (قوله فقدم الكتاب) لانه الاصل الاول (قوله وهذا الخ) دفع دخل مقدر وهو أن المعرف بعض الكتاب وهو خمسمائة آية فانه الاصل من الاصول الاربعة وحينئذ فالتعريف ليس بمانع لصدقه على القصص والامثال وحاصل الدفع ان هذا التعريف تعريف لكل الكتاب لا لبعضه والكل فى قول الشارح لكل الكتاب الكل المجموعى لا الكل الافرادى وما قيل (القائل المولوى خادم أحمد اه منه) من ان المصنف بصدد بيان تعريف أصول الشرع فهو مؤاخذ بالدليل فافهم (قوله الذى الخ) صفة الكتاب (قوله ان كان علما الخ) اعترض بانه لو كان علما لكان غير منصرف اذا كان فعلان كعثمان مع انه منصرف قال الله تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا وأجاب عنه فى العمدة بانه اسم جنس ومع الالف واللام صار علما كالنجم (قوله فهو تعريف لفظى) اعلم أولا أن التعريف اما التحصيل صورة غير حاصلة أو لامتيازه من بين المعانى المخزونة فالاول تعريف حقيقى وهو ينقسم (١١) الى الاقسام الاربعة الحد التام والناقص والرسم التام والناقص والثانى تعريف لفظى كقولنا الغضنفر أسد هذا ما صرح به الثقات وما قيل الحقيقى ما ينبئ عن حقيقة الشئ وماهيته واللفظى ما ينبئ عن الشئ بلفظ أظهر عند السامع من اللفظ المسؤل عنه مرادف له والرسمى ما ينبئ عن الشئ بلازم له مختص به اه فلا تصغ اليه فانه لا يساعده كلام الجمهور وثانيا ان الكتاب فى اصطلاح أهل الاصول هو القرآن فهما لفظان مترادفان لكن القرآن أشهر فعرف الكتاب بالقرآن تعريفا لفظيا وابتداء التعريف الحقيقى من قوله المنزل الخ (قوله وان كان الخ) أى ان لم يكن القرآن علما بل مصدرا فحمله على الكتاب لا يصح فلا بد من التأويل بأن يؤخذ بمعنى المفعول فاما ان يهمز أو لا يهمز فعلى الاول هو مصدر كالغفران بمعنى المقروء وكثيرا ما يستعمل المصدر بمعنى المفعول كالكتاب بمعنى المكتوب والشراب بمعنى المشروب وعلى الثانى فهو مأخوذ من قرنت الشئ بالشئ اذا ضممت أحدهما الى الآخر والاسم قران غير مهموز أطلق على كلام الله لان فيه الآيات مقرون بعضها ببعض كذا قال الامام الرازى فى التفسير الكبير فحينئذ القرآن جنس للكتاب يشمل كل مقروء أو كل مقرون (قوله احتراز عن باقى الخ) فان اللام فى الرسول للعهد والمعهود نبينا صلى الله عليه وسلم فى مشكاة الانوار فى أصول المنار وفى تهذيب الاسماء واللغات للنووى عن الشافعى انه يكره أن يقول قال الرسول بدون اضافة ولم أره فى كلام أئمتنا اه (قوله بالتخفيف) أى من الانزال لا من التنزيل كما فى صورة التشديد قال الامام الرازى التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج والانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ثم اعلم ان نزول القرآن عليه عليه السلام عبارة عن وصوله اليه عليه السلام بواسطة ألفاظ دالة عليه بواسطة الملك (قوله من اللوح المحفوظ) هو فى الهواء فوق السماء السابعة طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وهو من درة بيضاء قاله ابن عباس والدنيا القربى (قوله وآية آية) الآية فى اللغة العلامة وشرعا ما يتبين أوله وآخره توقيفا من طائفة من كلامه تعالى كذا قال الحموى (قوله كان ينزل الخ) أقول انه قد ثبت من أحاديث الصحاح ان جبرائيل كان يتعاهد النبى صلى الله عليه وسلم فى رمضان كل سنة فيعارضه بما نزل عليه قبل هذا الرمضان فلما كان العام الذى توفى فيه عارضه به مرتين كذا قال العينى وغيره فلو جعل هذا العرض عليه نزولا عليه لصح ما قال

﴿ باب الكتاب ﴾

(هو القرآن المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم

ملحق بالقياس وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف رحمه الله الاصول الاربعة فقدم الكتاب وقال (أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام) وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذى كان مضافا اليه البعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظى وابتداء التعريف الحقيقى من قوله المنزل الخ وان كان بمعنى المقروء أو بمعنى المقرون فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية وقوله على الرسول احتراز عن باقى الكتب السماوية والمنزل يجوز أن يقرأ بالتخفيف أى المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا أولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام أو لانه كان ينزل عليه عليه السلام

الشارح كان ينزل عليه دفعة واحدة في كل شهر جملة والا فهو مؤاخذ بتصحيح النقل (قوله في مدة النبوة) أي ثلاث وعشرين سنة (قوله ومعنى المكتوب الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان القرآن عبارة عن اللفظ والمعنى والمكتوب هو النقش فليس القرآن مكتوبا (قوله مثبت حقيقة) لان الدال عليه وهو النقش مكتوب (قوله مثبت تقديرا) فانه ليس المعنى بنفسه مكتوبا ولا الدال عليه أي اللفظ (قوله للجنس) فالمراد ماهية المصحف في الغياث مصحف بالضم والكسر جيزى كه در وصحيفه كتاب ها و رساله ها جمع كرده شود (قوله ولا يضر الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه على تقدير كون اللام في المصاحف للجنس يكون قول المصنف المكتوب في المصاحف عاما شاملا للقرآن وغيره فيختل المنع وحاصل الدفع أنه لا ضير فان القيد الاخير أي المنقول الخ يخرج غير القرآن (قوله القراء السبعة) وهم نافع المدني وابن كثير عبد الله المكي وأبو عمر والبصري وابن عامر الدمشقي وعاصم الكوفي وحمزة

المكتوب في المصاحف المنقول عن النبي عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة) أخرج المكتوب في المصاحف وحيا غير متلو لدخوله تحت المنزل والنقل المتواتر القراآت التي ثبتت بالآحاد كقراءة أبي رضي الله عنه فعدة من أيام أخر متتابعات لان ما دون المتواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب الايقان وكتاب الله تعالى ما أوجب علم اليقين لانه أصل الدين وبه ثبتت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة ولهذا لم يشترط التتابع في قضاء رمضان لافضائه الى الزيادة على النص بخبر الواحد بخلاف قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لانها مشهورة فيجوز الزيادة بها وبلا شبهة هذه القراءة اذ المشهور آحاد الاصل متواتر الفرع حتى قيل انه أحد قسمي المتواتر ويزاد بمثله على الكتاب وهي نسخ (س) فالتسمية كتبت في المصاحف ونقلت متواترا ثم لم تجعل آية من القرآن (ج) الصحيح أنها آية من القرآن وليست من أول سورة بل هي للفصل بين السور وللبدا تبركا بها ولهذا كره للجنب قراءة التسمية على قصد قراءة القرآن وانما لم يتأد فرض القراءة

دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز أن يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة (المكتوب في المصاحف) صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب المثبت لان المكتوب في الحقيقة هو النقوش دون اللفظ والمعنى وانما هما مثبتان في المصاحف، فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى مثبت تقديرا واللام في المصاحف للجنس ولا يضر تعميمه لغير القرآن لان القيد الاخير يخرجه أو للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بين الناس لا يحتاج الى أن يعرف فيقال هو ما كتب فيه القرآن حتى يلزم الدور ويحترز بهذا القيد عما نسخت تلاوته دون حكمه كقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم وعن قراءة أبي ونحوه مما لم يكتب في المصاحف السبعة (المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة) صفة ثالثة للقرآن أي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا متواليا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة أبي في قضاء رمضان فعدة من أيام أخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا أيمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقوله بلا شبهة تأكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الجصاص هو احتراز عن المشهور لان

والكسائي علي وهما كوفيان كذا في الشاطبية (قوله وهو متعارف الخ) دفع دخل تقريره ان المصحف أخذ في تعريف القرآن واذا سئل ما المصحف يقال هو ما كتب فيه القرآن فلزم الدور (قوله ويحترز الخ) أي على تقدير كون اللام في المصاحف للعهد (قوله الشيخ والشيخة الخ) أي المحصن والمحصنة وفي الدر المختار وشرائط احصان الرجم الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والوطء بنكاح صحيح حال الدخول وكونهما بصفة الاحصان المذكورة وقت الوطء فاحصان كل منهما شرط لصيرورة الآخر به محصنا فلو نكح الحر أمة أو الحرة عبدا فلا احصان الا أن يطأها بعد العتق فيحصل الاحصان به لا بما قبله اه والرجم الرمي بالحجارة وفي الغياث نكال بفتح عقوبت ورنج (قوله وعن قراءة الخ) معطوف على قوله عما نسخت الخ أما قراءة أبي المشهور رضي الله عنه ففي قضاء رمضان (فعدة من أيام أخر متتابعات) بزيادة لفظ متتابعات وأما قراءة نحوه فكقراءة ابن مسعود كما رواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق كذا قال علي القاري في شرح مختصر المنار في كفارة اليمين (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) بزيادة لفظ متتابعات (قوله عما نقل الخ) المتواتر ما بلغت رواته في الكثرة في كل عهد الى أن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب وخبر الواحد ما لم يجمع شروط التواتر كذا قال ابن حجر ومن أقسامه قسم خص باسم المشهور وهو ما حصل له صفة التواتر بعد القرن الاول ويجوز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور لا بخبر الآحاد (قوله فاقطعوا أيمانهما) بدل فاقطعوا أيديهما (قوله تأكيد الخ) قال أعظم العلماء أي مولانا عبد السلام الاعظمي رحمه الله اه منه) ان متن القرآن منقول نقلا متواترا ومن ظن أن متن القرآن قد يكون منقولا بالآحاد ويثبت قرآنيته بالاجماع

بها عند أبي حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية منه وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراث الشبهة وما كان فرضا لا يتأدى بما فيه شبهة (س) لم يوجد النقل المتواتر في حق من سمع من النبي عليه السلام (ج) شرطيته لثبوته في حقنا لا في نفس الامر لثبوته في حقه عليه السلام بدونه فيثبت في حقهم بسماعه منه عليه السلام وقول من قال وقولهم ما نقل بين دفتي المصاحف تواترا حد الشيء بما يتوقف عليه اذ وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن ضعيف لما أشرنا اليه ووقوع فيما أتى حيث قال الكتاب القرآن وهو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فحده بما هو أخفى منه وبما يتوقف معرفته على معرفته (س) شرطتم التتابع بقراءة ابن مسعود في الكفارة فجعلتموه قرآنا في حق العمل به ولم يوجد النقل المتواتر وأيتم الجهر بالتسمية مع النقل المتواتر (ج) ليس من ضرورة كونها من القرآن وجوب الجهر بها فالفاتحة لم يجهر بها في الاخريين وما جعلنا تلك الزيادة قرآنا بقراءته بل جعلناها كخبر رواه عن رسول الله عليه السلام لعلمنا انه ما قرأها قرآنا الا سماعا من رسول الله عليه السلام فلما لم تثبت قرآنا لفوت شرطه بقي خبرا وخبره مقبول في وجوب العمل به فضعف به زعم من استضعفه وجعله بيانا لما اعتقده مذهبا فقد جل منصبه عن أن يجعل مذهبه قرآنا وقوله وما تردد بين أن يكون خبرا أولا يكون لا يجوز العمل به قلنا هذه مغالطة بل هو متردد بين أن يكون قرآنا أو خبرا فيجب العمل به (وهو اسم للنظم والمعنى) عند الجمهور اذ الاعجاز فيهما المتعلق بالبلاغة والفصاحة وقد وصف بالعربي في غير

المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصاحف للجنس وأما اذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه الخ بيانا للواقع وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لان فيها شبهة ولذا لم يكفر جاحدها ولم يجز الاكتفاء بها في الصلاة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها من القرآن وانما لم يكفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم يجز الاكتفاء بها في الصلاة لعدم كونها آية تامة عند البعض وانما يجوز التلاوة للجنب وأختيه بقصد التبرك لا بقصد التلاوة (وهو اسم للنظم والمعنى جميعا) تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني أن القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا الا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا أنه اسم للمعنى فقط كما توهم من تجويز أبي حنيفة رحمه الله للقراءة الفارسية في

فيصير المنقول بالآحاد كالمتواتر في القطعية كالشيخ الهداد الخاري في شرح البزدوي فقد كثر بيضة الاسلام (قوله لكن مع شبهة) لان أصله من الآحاد (قوله وهذا) أي اخراج القراءة الغير المتواترة بقوله المنقول عنه الخ (قوله فتخرج الخ) لان القراءة الغير المتواترة سواء نقلت بطريق الآحاد أو بطريق الشهرة ليست بمكتوبة في مصاحف القراء السبعة (قوله بيانا للواقع) أي لا قيدا احترازيا (قوله جاحدها) أي جاحد التسمية بأنها ليست من القرآن (قوله والاصح الخ) اعلم ان التسمية آية من القرآن كله أنزلت للفصل بين السور وليست بجزء من الفاتحة لا من كل سورة كما نقل عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم سورة ولا ابتداء أخرى حتى نزل عليه جبريل عليه السلام ببسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة رواه أبو داود والحاكم كذا قال علي القاري فالقرآن عبارة عن مائة وأربع عشرة سورة وآية وهي التسمية فلابد في ختم القرآن من قراءة التسمية مرة على صدر أية سورة كانت وهذا كله عندنا على المختار وعند الامام الشافعي هي جزء من كل سورة سوى سورة البراءة فهي مائة وثلاث عشرة آية فلو تركت في صدر سورة تماما حصل الختم ثم هذا الاختلاف في غير البسملة التي في سورة النمل وأما ما في النمل فهو بعض آية اتفاقا (قوله لوجود الشبهة) لاختلاف مالك حيث قال بعدم قرآنية البسملة كذا قال الطحاوي (قوله عند البعض) على ما قالت أم سلمة رضي الله عنها قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية وعند البعض هي آية تامة على ما روى أبو هريرة رضي الله عنه انه عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أولهن بسم الله الرحمن الرحيم كذا قال البيضاوي في تفسيره وقال المصنف رحمه الله في شرحه وانما لم يتأد فرض القراءة بها عند أبي حنيفة رحمه الله لاختلاف العلماء في كونها آية تامة من القرآن وأدنى درجات الاختلاف المعتبر إيراث الشبهة وما كان فرضا لا يتأدى بما فيه شبهة اه (قوله وأختيه) أي الحائض والنفساء (قوله جميعا) أراد به انه اسم للنظم الدال على المعنى كما هو مشروح في التلويح لا انه اسم للمجموع المركب من النظم والمعنى فانه لم ينقل عن معتد به ثم اعلم أن النظم عبارة ههنا عن الالفاظ المخصوصة المرتبة بالترتيب المخصوص (قوله كما ينبئ الخ) فان النظم هو المنزل والمكتوب في المصاحف والمنقول نقلا متواترا (قوله كما يتوهم من تجويز الخ) فانه يوهم أن القرآن عبارة عن المعنى فقط ثم اعلم ان الامام الاعظم جوز قراءة القرآن بغير العربية في الصلاة مع القدرة على العربية وصاحباه لم يجوزاها فقيل الخلاف فيمن لم يتعمد وأما المتعمد فهو زنديق يقتل أو مجنون يداوى وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة الى العربية في الفصاحة لا في غير الفارسية وقيل الخلاف فيمن لا يتهم ببدعة ما

موضع من التنزيل والمراد به نظمه وهو الصحيح من قول أبي حنيفة رحمه الله لكنه يدعي أن النظم غير لازم في حق المصلي اذ لا يراد بالنظم الا الاعجاز فأما المعاني فيقع بها الاعجاز ويقوم بها الاحكام ويحصل بها معنى المناجاة فأسقط فرضية النظم في حق الصلاة خاصة رخصة في قول وان روى رجوعه الى قولهما وعليه الاعتماد لانها ليست بحالة اعجاز حتى لو كتب مصحفا بالفارسية أو واظب على القراءة بها يمنع عنه وينسب الى الزندقة أو الجنون وهذا كالتصديق مع الاقرار فالاول ركن أصلي حتى لو تبدل بضده كان كفرا والاقرار ركن زائد عند الفقهاء وشرط لاجراء الاحكام عند المتكلمين حتى لو تبدل بضده بعذر الاكراه لم يعد كفرا ومن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا (س) لو كان السقوط رخصة تخص بالعذر كالاقرار (ج) رخصة الاسقاط لا تخص بالعذر كالمسح على الخف وحرمة المس للجنب ووجوب السجدة عنده للاحتياط لقيام الركن الاصلي (وانما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم والمعنى

الصلاة مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى تقديرا وجواز الصلاة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو أن حالة الصلاة حالة المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه أو لانه ان اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع والفواصل ولم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجابا بينه وبين الله تعالى وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى مستغرقا في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت الا الى الذات فلا طعن عليه في أنه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل وأما فيما سوى الصلاة فهو يراعي جانبهما جميعا وانما أطلق النظم مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضا وينبغي أن يعلم ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا فتنبه له (وانما تعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسامهما)

وقد تكلم بغير العربية بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعاني وأما اذا كان القارئ متهما بيدعة ما أو تكون الكلمة مؤولة أو محتملة للمعاني فاتفاق على انها لا تجوز وأما في حالة العجز عن العربية فاتفاق على أنها تجوز (قوله وذلك) أى كون القرآن اسما للنظم والمعنى جميعا (قوله لان الاوصاف المذكورة) أى الانزال والكتابة والنقل (قوله تقديرا) فان المعنى كله منزل ومكتوب ومنقول بواسطة الالفاظ (قوله لعذر حكمي) أى منسوب الى الحكمة ولا يذهب عليك انه لا حاجة الى هذا الاعتذار فان الامام الاعظم رجع الى قول الصاحبين على ما رواه نوح بن مريم عنه كذا في التلويح وفي الدر المختار الاصح رجوعه الى قولهما وعليه الفتوى والمناجاة راز كفتن (قوله فلعله لا يقدر عليه) فالامام جعل النظم ركنا غير لازم والمقصود الاصلي هو المعنى (قوله أو لانه الخ) معطوف على قوله لعذر (قوله البلاغة الخ) البلاغة مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال والبراعة بفتح الاول الفصاحة والفضيلة وفي الغياث سجع بالفتح لفظى كه درآخر فقرة نثر واقع شود ومناسب آن درفقرة ديكر نيز يك لفظ واقع شود وبدانكه اطلاق لفظ قافيه درنظم كنند وانچه بصورت قافيه دراواخر فقرات نثر باشد آنرا سجع كويند وآخر آيات قرآن راكه بصورت قافيه باشد فواصل خوانند واحد را فاصله نامند (قوله الا الى الذات) أى ذاته تعالى (قوله وأما فيما سوى الصلاة فهو) أى الامام أبو حنيفة يراعي جانبي اللفظ والمعنى جميعا فلا يحرم للجنب والحائض حينئذ قراءة القرآن بالفارسية ولا مس مصحف كتب بها وأما بعض المتأخرين فقالوا بحرمتهما لهما احتياطا (قوله والمعنى الى الكلام النفسي) فيه أما أولا فلانه غير مطابق لغرض الاصولي فان غرضه متعلق بترجمة اللفظى وهو المطابق لكلامهم من تقسيمهم النظم باعتبار وضع النظم للمعنى واستعمال اللفظ في المعنى وظهور المعنى وخفائه وكيفية دلالة اللفظ على المعنى وغير ذلك وأما ثانيا فلانه يخالف ما قال الشارح سابقا ولانه اسم للمعنى فقط الخ لكونه منادبا على أن المراد بالمعنى ترجمة اللفظى لا الكلام النفسي ثم اعلم ان الكلام النفسي عبارة عن صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والخرس يدل عليها الكلام اللفظي دلالة عقلية (قوله ولكن المعنى الخ) دفع للتوهم الناشئ من الكلام السابق وهو أن يكون ترجمة النظم قديمة فان هذه الترجمة معنى كما ان الكلام النفسي معنى وهو قديم فهي أيضا قديمة (قوله ثم هو) أى النظم (قوله وهو) أى كل واحد من هذه الامور قديم عندنا خلافا لمن ذهب الى حدوث صفاته تعالى (قال أحكام الشرع الخ) فيه ايماء الى أن الاقسام المذكورة ههنا هي أقسام مرجعها الى معرفة أحكام الشرع رجوعا قريبا يعني ان غايتها هي والا فللنظم والمعنى أقسام أخر لا تذكر ههنا بل تذكر في العلوم العربية مثل المعرفة والنكرة والمذكر والمؤنث والكلي والجزئي والمشتق والجامد وغير ذلك ثم اعلم ان المراد بأحكام الشرع الاحكام الثابتة بالقرآن من الحلال والحرام وغيرهما

شروع

واليه يشير الشارح فيما سيأتي حيث قال من الحلال الخ وليس المراد الاحكام مطلقا فان بعض الاحكام الاعتقادية كوجود الصانع وغيره ليس معرفته بمعرفة أقسام النظم والمعنى للقرآن (قوله بمعرفة الخ) فان معرفة المدلول تتوقف على معرفة الدال وهذا التوقف بالنسبة الينا وأما الصحابة فيعرفون أحكام الشرع بمجرد سماع القرآن بدون استعانة هذه الاقسام (قوله بمعنى التقسيمات) هذا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان التقسيم سبب لحصول الاقسام (قوله لا أن الكل الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الاقسام يجب أن تكون متباينة مع ان الخاص يجتمع مع الحقيقة فليس التباين وحاصل الدفع ان أقسام تقسيم واحد يجب أن تكون متباينة والاقسام ههنا أقسام تقسيمات متعددة فلا تكون تلك الاقسام متباينة بنفسها بل يجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر ألا ترى أن الاسم يقسم تارة الى المعرب والمبنى وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان المعرب يجتمع مع المعرفة والنكرة وقس على هذا (قوله النظم والمعنى جميعا) أراد به النظم الدال على المعنى بقرينة قوله الآتي والاصح الخ (قوله على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى) فان المستدل ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان المعنى مفهوما منه لغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا أو عقلا فهو اقتضاء النص

وهي أربعة أقسام) فيما يرجع الى معرفة أحكام الشرع دون القصص والامثال والمواعظ والحكم فهو بحر لا يدرك مداه ولا يعرف منتهاه (١ في وجوه النظم لغة وصيغة) أي مادة وهيئة (وهي أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول) لان اللفظ ان وضع لمعنى واحد فخاص أولا كثر فان شمل الكل فعام

شروع في تقسيماته أي انما تعرف أحكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا تقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم أقسام لا أن الكل أقسام متباينة بنفسها بل تجتمع أقسام تقسيم مع أقسام تقسيم آخر وانما قال أقسامهما ولم يقل أقسامه تنبيها على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعا فبعضهم على ان التقسيمات الثلاثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على أن الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح أنه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى (وذلك أربعة) أي المذكور فيما قبل وهو التقسيمات أربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم منها أقسام عديدة كما سيأتي وذلك لان البحث فيه اما أن يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع أو عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث أو بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول (الاول في وجوه النظم صيغة ولغة) يعني أن التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هي الانواع والاصناف والصيغة هي الهيئة واللغة وان كان يشمل المادة والهيئة كليهما لكن أريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكأنه قال الاول في أنواع النظم من حيث الوضع أي من حيث انه وضع لمعنى واحد أو أكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب (وهي أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول) لان اللفظ اما أن يدل على معنى واحد أو أكثر فان كان الاول فاما أن يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص أو أن يدل مع الاشتراك

(قوله يراعى الخ) أخذا بالحاصل وميلا الى الضبط (قوله أي المذكور الخ) تصريح للمشار اليه دفعا لما يتوهم من أن ذلك للاشارة الى مذكر مفرد والمشار اليه ههنا التقسيمات وهو جمع مؤنث (قوله أربعة تقسيمات) ايماء الى أن التنوين في قول المصنف أربعة عوض عن المضاف اليه ثم اعلم أن هذا الحصر بالاستقراء وليس عقليا دائرا بين النفي والاثبات (قوله وذلك الخ) وجه للضبط في الاربعة (قوله فيه) أي في الكتاب (قوله استعماله) أي في المعنى الموضوع له أو غيره

(قوله دلالته) أي على المعنى (قوله فيها الظهور الخ) أي في الدلالة ظهور المعنى وخفاؤه (قوله من حيث الخ) ايماء الى أن قول المصنف صيغة ولغة تمييز (قوله الانواع) أي الاقسام (قوله الهيئة) أي الحاصلة للفظ باعتبار التصرف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والسكنات (قوله وان كان يشمل الخ) فان اللغة هو اللفظ الموضوع (قوله للمقابلة) أي بين الصيغة واللغة (قوله كناية الخ) لان المادة أي جوهر الحروف من حيث هي هي لم توجد موضوعة لشيء وانما وضعت بشرط الاقتران بالهيئة جزئية كانت كهيئة رجل أو كلية كهيئة ضرب فيلاحظ كلاهما في الوضع (قوله وظهوره) أي ظهور المعنى (قوله زيادة تعلق الخ) فان التفرقة بين الرجل والرجال بأن الاول خاص والثاني عام ثبتت بالصيغة لا بالمادة فان مادتهما واحدة وما قيل (القائل المولوي خادم أحمد رحمه الله اه منه) من ان المقصود من الكلام افهام السامع والسامع لا يفهم بدون الصيغة ففيه أن هذا انما يدل على ان للصيغة دخلا في الافهام لا على ان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة فتأمل (قال وهي) أي وجوه النظم ولا حاجة الى ما في حسير الغائرين أن الضمير راجع الى الاول والتأنيث باعتبار الخبر (قوله اما أن يدل) أي بالوضع (قوله على الانفراد) أي مع قطع النظر عن ان يكون له في الخارج افراد أولم يكن وخرج به العام فانه يتناول افرادا على ما سيجيء

والاخفشترك ان لم يترجح واحد بالرأى فان ترجح فمؤوّل (و ب فى وجوه البيان بذلك النظم) أى كيف يظهر المعنى بالنظم جليا أم خفيا والجلى مسوق أولا محتمل للتخصيص والمجاز أولا محتمل للنسخ أولا والخفى على هذا كما سيأتيك (وهى أربعة أيضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ولهذه الاربعة أربعة تقابلها وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه) لان اللفظ ان ظهر مراده فاما أن يكون مسوقا أم لا فب ظاهر

بين الافراد فهو العام وان كان الثانى فاما أن يترجح أحد معانيه بالتأويل فهو المؤوّل والا فهو المشترك فالمؤوّل فى الحقيقة انما هو من أقسام المشترك الذى دل صيغة ولغة وان كان مفعول فعل التأويل الذى من شأن المجتهد (والثانى فى وجوه البيان بذلك النظم) أى التقسيم الثانى فى طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور فى التقسيم الاول من الخاص والعام أى كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا أو غير مسوق محتملا للتأويل أولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا أو كاملا (وهى أربعة أيضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم) لانه ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها أولى من بعض فيوجد الادنى فى الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل فى التقسيم الاول وذكر فى الثانى فقط فقال (ولهذه الاربعة أربعة تقابلها) أى لهذه الاقسام الاربعة للظهور أقسام أربعة أخر تقابلها فى الخفاء فكما أن فى الاول بعضها أولى من بعض فى الظهور كذلك فى المقابل بعضها أولى من بعض فى الخفاء فيوجد الادنى فى الاعلى (وهى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه) لانه ان خفى

(قوله وان كان الثانى) أى الدلالة على أكثر (قوله فالمؤوّل الخ) ايراد على جعل المصنف المؤوّل قسيما المشترك (قوله انما هو من أقسام الخ) ومن ههنا تتفطن أن المؤوّل قسم من النظم صيغة ولغة فان قسم القسم قسم كيف وان لفظ المشترك كالقرء قبل التأويل يدل على أحد المعنيين بالوضع وبعد التأويل لم تتغير تلك الدلالة الوضعية بل تتعين كالحيض عندنا والطهر عند الشافعى كما فى التنوير ونيزمؤول قسم لفظ باعتبار موضوعيت دى ومعنى را نيست اه كما لست أحصله فافهم (قوله دل) أى على المعانى الكثيرة (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله فى طرق ظهور الخ) يشير الى أن البيان بمعنى الظهور وفى التحقيق فسر البيان باظهار المتكلم المعنى للسامع والامر هين (قوله وخفائه) هذا ليس فى محله فان أقسام التقسيم الثانى على ما بينه المصنف أربعة وهذه هى أقسام ظهور المعنى لا أقسام خفائه وأما أقسام خفائه فانما ذكرها المصنف على أنها تقابل أقسام الظهور لا يضاحها لا على أنها أقسام التقسيم الثانى كما هو الظاهر من عبارة المصنف فالاصوب ان يقول الشارح فى طرق ظهور المعنى بذلك النظم الخ اللهم الا أن يقال ان ذكر الخفاء فى هذا المقام استطراد وقال الشارح فى المنهية الحق ان لفظ البيان ههنا اشارة الى ظهور المعنى فقط وذكر الخفاء فى هذا المقام استطراد لانه داخل فى قوله ولهذه الاربعة أربعة تقابلها وانما ذكرهما صاحب التوضيح معا لانه لم يذكر لفظ البيان انتهت (قوله المذكور) أى الدال على المعنى بالوضع (قوله من الخاص والعام) أى دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع كذا قيل ولك أن تقول ان المشترك أيضا يكون ظاهرا اصطلاحا بناء على ما سيجىء فى مبحث الظاهر فانتظره (قوله مسوقا) أى مسوقا ذلك النظم لذلك المعنى (قوله فان كان ظهور معناه الخ) توضيحه أنه ان كان مراده ظاهرا للسامع بنفس سماع الصيغة اذا كان من أهل اللسان فهو الظاهر أعم من أن يكون مسوقا لذلك المعنى أولا فلا يعتبر فى الظاهر اقتران قصد المتكلم وان كان النظم مسوقا لذلك المعنى مع ظهوره فهو النص وان كان النظم مع هذا معناه السوق غير قابل للتأويل والتخصيص بدلالة القرائن فان قبل النسخ فى زمن الرسول عليه السلام فهو المفسر وان لم يقبله فهو المحكم ثم عدم قبول النسخ قد يكون بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات الدالة على وجود الصانع وتوحيده وهذا يسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفاة النبى عليه السلام وهذا يسمى محكما لغيره فالقسم الرابع أولى وأقوى فى الوضوح والظهور من الثالث والثالث من الثانى والثانى من الاول والادنى يوجد فى الاعلى فيوجد الظاهر فى النص وقس عليه كما لا يخفى على من كشف عينيه وهو شهيد (قوله بحسب الاعتبار) أى بحسب المفهوم وان شئت فاعتبر القيود فتتباين الاقسام (قوله تقابلها الخ) المقابل هو الذى لا يجتمع مع ما يقابله فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة وليست هذه الاقسام الاربعة للخفاء من أقسام البيان كما هو الظاهر فلذا لم يجعل قسم البيان ثمانية ولا يلزم أن تكون أقسام النظم والمعنى خمسة اذ ذكرها ههنا وقع تبعا كذا فى مشكاة الانوار (قوله فكما أن الخ) ففى الخفى خفاء ضعيف كما أن فى الظاهر ظهورا ضعيفا وفى المشكل خفاء قوى من الخفى كما أن فى النص ظهورا قويا من الظاهر وفى المجمل خفاء قوى من المشكل كما أن فى المفسر ظهورا قويا من النص وفى المتشابه خفاء قوى من المجمل كما أن فى المحكم ظهورا قويا من المفسر

(قوله لعارض غيرالخ) فحينئذ يتأتى المراد بمجرد الطلب (قوله بالتأمل) أى بالنظر بعد استحضار معانيه بملاحظة السياق والقرائن (قوله وهذا التقسيم) أى الثانى (قوله يتعلق بالكلام) فان ظهور المراد والوقوف عليه يكون بالكلام (قوله النظم المذكور) أى الدال على المعنى وهذا ايماء الى ان اللام فى قول المصنف النظم للعهد (قوله ان استعمل الخ) فيه ايماء الى أن اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا ولا صريحا ولا كناية وللتفصيل مقام آخر (قوله أو فى غير الموضوع له) أى بعلاقة (قوله ثم كل منهما الخ) الغرض منه على ما هو الظاهر أن الصريح والكناية يجريان فى كل واحد من الحقيقة والمجاز كما قال أرباب البيان من ان الكناية تقابل المجاز فالتقسيم الثالث رباعى ليس بثنائى وليس الغرض منه الايراد على المصنف بأن الصريح والكناية قسمان للحقيقة والمجاز لا لاصل المقسم فالتقسيم ثنائى فقول المصنف وهى أربعة فى غير موضعه كما لا يخفى تأمل (قوله فهو الكناية)

و ا اما أن يحتمل التخصيص والتأويل أم لا فا نص و ب اما أن يقبل النسخ أو لا فا مفسر و ب محكم وان لم يظهر مراده فاما أن ينال بمجرد الطلب أو لا فا خفىّ والثانى اما أن ينال بالتأمل بعد الطلب أو لا فا مشكل والثانى اما أن يدرك بيانه من المجمل أو لا فا مجمل و ب متشابه وبهذا عرف حدّ كل واحد منها اذ الاقسام المحصة انما تنفصل باعتبار ما تميز به عن أخواتها وذا يصلح أن يكون فصلا لها (و ج فى وجوه استعمال ذلك النظم وهو أربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنايه) لان اللفظ اما أن يستعمل فى موضعه الاصلى أو فى غير موضعه الاصلى لمناسبة بينهما فا الحقيقة و ب المجاز ثم كل واحد منهما اما أن يستعمل فى باب البيان مع كثرة الاستعمال ووضوح معناه وهو الصريح أو استعمل مع استتار معناه وهو الكناية فالحاصل أن القسم الثانى فى نفس البيان والثالث فى كيفية استعمال الالفاظ فى باب البيان (و د فى معرفة وجوه الوقوف على المراد وهو أربعة أيضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه) لان المستدل ان استدل

معناه فاما أن يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفى أو لنفس الصيغة فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما أن التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر (والثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم) أى التقسيم الثالث فى طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من أنه استعمل فى معناه الموضوع له أو غيره أو استعمل مع انكشاف معناه أو استتاره (وهى أربعة أيضا الحقيقة والمجاز والصريح والكنايه) لانه ان استعمل فى معناه الموضوع له فهو حقيقة أو فى غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث فى وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه فى باب البيان فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال والصريح والكناية راجعا الى الجريان وجعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز (والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد) أى التقسيم الرابع فى معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان فى الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى و بواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ (وهى أربعة أيضا الاستدلال بعبارة النص و باشارته و بدلالته و باقتضائه) لان المستدل ان استدل

فالكناية فى اصطلاح هذا الفن هو التعبير عن الشئ بلفظ لا يكون صريحا وفى اصطلاح علم البيان عبارة عن استعمال اللفظ فى الموضوع له والانتقال الى لازمه (كما يقال فلان طويل النجاد و ينتقل الى طول القامة اه منه) أو ملزومه على اختلاف الرأيين (قوله يجتمعان الخ) فان قلت انه لا بد من التباين الذاتى بين أقسام تقسيم واحد قلت لا بل يكفى التمايز الاعتبارى وهو متحقق ههنا فان المعتبر فى الاولين الاستعمال فى الموضوع له وغيره مع قطع النظر عن الانكشاف وعدمه والمعتبر فى الاخيرين على العكس فتدبر (قوله ولذا) أى للاجتماع (قوله وجريانه الخ) معطوف على

الاستعمال أى جريان النظم فى باب بيان المعنى وظهوره بطريق الوضوح أو الاستتار والجريان بفتحتين روان شدن آب وجزآن كذا فى منتهى الارب (قوله وجعل الخ) معطوف على قال (قوله وقوف المجتهد الخ) اشارة الى أن الالف واللام على الوقوف عوض عن المضاف اليه وكذا الالف واللام على المراد (قوله وهو) أى الوقوف (قوله يؤل الى حال المعنى) وهو الثابت بعبارة النص والثابت باشارة النص والثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص (قوله و بواسطته الخ) أى بواسطة المعنى يؤل الى حال اللفظ وهو الدال بعبارة النص والدال باشارة النص والدال بدلالة النص والدال باقتضاء النص (قوله ولذا) اى للاول الى اللفظ بواسطة المعنى (قال بعبارة النص) والمراد من النص ههنا اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر كذا فى مشكاة الانوار

(قوله فان كان) أى النظم مسوقا للمعنى (قوله فهو) أى هذه الدلالة (قوله والا الخ) أى وان لم يكن النظم مسوقا لذلك المراد فهذه الدلالة اشارة النص وهذه الدلالة لا تكون مقصودة كما سيجئ • (قوله فان كان) أى المعنى (قوله فهو) أى فهذا الفهم (قوله عليه) أى على المعنى (قوله صحة النظم) أى صحة المدلول المطابق للنظم (قوله وان لم يتوقف) أى صحة المدلول المطابق للنظم على ذلك المعنى (قوله تقسيم خامس) ايماء الى ان مراد المصنف من القسم التقسيم كيف وليس ههنا قسم واحد يشمل كل الاقسام المذكورة بل ههنا تقسيم خامس تشمل أقسامه كلا من الاقسام المذكورة (قوله أربعة أقسام) ايماء الى ان التنوين فى

بمنظومه فان كان مسوقا فعبارة والا فاشارة فان لم يستدل بمنظومه فان استدل بمعناه اللغوى فدلالة وان لم يستدل بذا وذا فان استدل بما يفتقر اليه النص عقلا أو شرعا فاقتضاء والا فهو من الاستدلالات الفاسدة التى تجيء ان شاء الله تعالى (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل وهو أربعة أيضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها وأحكامها) أى انه فى اللغة ما معناه وفى أى موضع يستعمل لغة وفى الشريعة ماذا يراد به لوقوع التعبير أو النقل فى بعض الالفاظ بورود الشرع وعند التعارض أيها أولى وما الحكم الثابت المطلوب بها فبلغت الاقسام ثمانين وكذا السنة تنقسم على هذه الاقسام الخمسة والثمانين والتصرف فى الكلام على نوعين تصرف فى النظم وتصرف فى المعنى والاول مقدم على الثانى طبعا فقدم وضعا ثم الاستعمال مرتب على ذلك ثم الاستدلال مبنيا

بيان القسم الاول ﴿ (أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) واحترز بالمعلوم عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول (س) الرقبة فى قوله

بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا أو عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما سيجيء ان شاء الله تعالى (وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل) أى بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين (وهو أربعة أيضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها وأحكامها) أى هذا التقسيم أربعة أقسام أيضا معرفة مواضعها أى مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو أن لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وأن العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها أى المفهومات الاصطلاحية وهى أن الخاص فى الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها أى معرفة أن أيها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر وأحكامها أى أن أيها قطعى وأيها ظنى وأيها واجب التوقف فالخاص قطعى والعام المخصوص ظنى والمتشابه واجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام فى العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس فى الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامى أقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره الجمهور وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم فى أول الكتاب سلك فى آخره على سننه فذكر كلا من المواضع والمعانى والترتيب والاحكام فى كل من الاقسام والمصنف رحمه الله انما ذكر المعانى والاحكام فقط ولم يذكر المواضع أصلا وذكر الترتيب فى بعض الاقسام فقط ثم لما فرغ المصنف عن بيان اجمال التقسيم شرع فى بيان تفاصيل الاقسام فقال (أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد) فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس

قول المصنف أربعة عوض عن المضاف اليه (قوله مواضعها) انما سمى هذه المعانى اللغوية بالمواضع لانها مأخذ الاصطلاحية تناسبا (قوله وقس عليه) كما ان المشترك مأخوذ من الاشتراك (قوله ومعانيها) معطوف على قوله مواضعها وكذا قوله الآتى وترتيبها وقوله الآتى وأحكامها (قوله معلوم) أى عند السامع (قوله من المسميات) أى الافراد (قوله تصير الاقسام ثمانين) هذا على سبيل التجوز والاصل أن الاقسام عشرون ومعرفة كل قسم تنقسم الى أربع معرفات فيحصل ثمانون معرفة لا ثمانون قسما (قوله بل تقسيم لاسامى الخ) فيه مسامحة فان هذا تقسيم لمعرفة كل قسم من أقسام القرآن كمعرفة الخاص مثلا اما معرفة لمأخذ اشتقاقه أو معرفة لمعناه الاصطلاحى أو معرفة مقدار قوته عند التعارض أو معرفة حكمه وعلى هذا القياس البواقى (قوله لتحقيقها) أى لتحقيق أقسام القرآن (قوله ولهذا) أى لاجل أن هذا التقسيم الخامس ليس تقسيما للقرآن (قوله على سننه) فى منتهى الادب سنن نحوى وروش (قال أما الخاص الخ) قدم مأخذ اشتقاقه فى الشرح (قال لمعنى) فان قلت ان التعريف غير جامع لخروج خاص العين فانه ليس موضوعا لمعنى قلت المراد بالمعنى المفهوم عينا كان أو معنى أى عرضا (قوله بمنزلة الجنس) الصواب أن يقول جنس فان ماهية الخاص ماهية اعتبارية اصطلاحية لا حقيقية فما كان داخلا فيها يكون ذاتيا وما كان خارجا عنها يكون عرضيا

تعالى فتحرير رقبة مبهمة وهي خاص عندنا (ج) هي اسم لذات مرقوق مملوك ولا ابهام فيه من هذا الوجه واحتمالها الكافرة والمؤمنة وكذا وكذا باعتبار أن الذات لا تخلو عن وصف من الاوصاف لا باعتبار ذات الاسم لانه لا يتعرض للاوصاف اذ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات ومثله لا يضرنا فهو موجود في رجل ونحوه بخلاف الابهام في المشترك فانه باعتبار الحقيقة وبالانفراد عن العام ولا ينبغي استعمال لفظ كل في الحد فانه يبطل الغرض وانما استعمله في الاوائل اقتداء بالاوائل والتركيب يدل على الانفراد يقال اختص فلان بكذا أي انفرد به ولم يشركه فيه غيره وفلان خاص فلان أي منفرد به والخصاصة حاجة موجبة للانفراد عن المال ونيل أسبابه (وهو اما أن يكون خصوص الجنس كانسان أو خصوص النوع كرجل أو خصوص العين كزيد) وهذا لان معنى الانسان واحد وهو حيوان ناطق وكذا معنى الرجل واحد وهو انسان ذكر جاوز حد الصغر وكذا معنى زيد فاستوى الثلاث في أن لكل واحد معنى واحدا وهذا التنويع من حيث الشرع بخلاف ما يقوله أهل الحكمة اذ الشرع جعل الانسان جنسا وجعل الرجل نوعا والمرأة نوعا لان الرجل يصلح للنبوة والامامة الكبرى والصغرى والشهادة في الحدود والقضاء فيها وغير ذلك مما يعسر تعدادها بخلاف المرأة

الجنس لكل ألفاظ والباقي كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من قوله على الانفراد لان معناه حينئذ أن يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر أن هذه الاقسام ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في اللغة الرمي وأما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل (وهو اما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع أو خصوص العين) تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه أي الخصوص الذي يفهم في ضمن الخاص اما أن يكون خصوص الجنس بأن يكون جنسه خاصا بحسب المعنى وان لم يكن ما صدق عليه متعددا أو خصوص النوع على هذه الوتيرة أو خصوص العين أي الشخص المعين وهذا أخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين بالاعراض دون الحقائق كما هو رأي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاعراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر عن الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاعراض فان تحته رجلا وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة

ومافي مسير الدائر من أن كونه جنسا ليس مقطوعا به لاحتمال أن يكون عرضا عاما ثم لا أفهمه (قوله لكل ألفاظ) مهملة كانت أو موضوعة (قوله والباقي كالفصل) الصواب والباقي فصل (قوله معلوم المراد) أي معلوم ما هو المراد منه (قوله لانه الخ) أي لان المشترك موضوع لمعنى غير معلوم المراد (قوله معلوم البيان) أي معلوم بيانه معنى وظهوره عن اللفظ (قوله لان معناه حينئذ الخ) انما قال حينئذ لان معنى الانفراد على التقدير الاول وهو خروج المشترك عن قوله معلوم الانفراد عن الافراد (قوله فيخرج عنه الخ) لان المشترك ليس فيه الانفراد عن المعنى الآخر والعام ليس فيه الانفراد عن الافراد فرجال أفراده منظورة وأما المثنى فداخل في الخاص لانه يشمل فردين ففيه قطع النظر عن الافراد (قوله ليست مختصة الخ) حتى يضطر الى ايراد النظم رعاية للادب (قوله مستنكرا الخ) لان الكل لاحاطة الافراد والتعريف انما هو بالماهية لا بالافراد في الغياث مستنكر بدو زشت (قوله لبيان الاطراد والضبط) أي المنع عن دخول الغير والجمع لجميع أفراد المعرف (قوله وهو) أي البيان (قوله الذي الخ) ايماء الى أن مرجع ضمير هو مذكور ضمنا (قوله بأن يكون جنسه الخ) الصواب أن يقول بأن يكون جنسا خاصا الخ (قوله وان لم يكن الخ) كلمة ان وصلية (قوله على هذه الوتيرة) أي يكون نوعا خاصا بحسب المعنى في الغياث وتيره راه وروش (قوله أي الشخص الخ) بتفسير الخاص بخصوص العين (قوله وهذا) أي الخاص بخصوص العين (قوله كما ذهب الخ) مرتبط بالمنفي وقس عليه قوله الآتي كما هو رأي الخ (قوله فهم) أي الاصوليون انما يبحثون عن الاعراض لان مقصودهم معرفة الاحكام دون الحقائق (قوله فرب نوع) كالانسان (قوله هو كونه نبيا) فيه ايماء الى أن النبوة تختص بالرجال وما كانت امرأة نبية والتفصيل في حاشيتنا على شرح العقائد المسماة بحل المعاقد

(قوله ونحوه) ككونه نا كحا (قوله وغير ذلك) ككونها ذات مهر (قوله سواء في الغرض) فيه تأمل فان الحر والعبد متفاوتان في الاحكام بالتفاوت الفاحش وكذا المجنون وغيره ويمكن أن يجاب عنه بأن كلامنا بالنسبة الى من له أهلية معتبرة لا مطلقا تأمل (قوله الا بتعدد الاوضاع) بأن يوضع لا كثر من واحد (قوله أى أثره المترتب عليه) أقول هذا تفسير للحكم وهو المتداول بين الفقهاء (قوله الذى الخ) ايماء الى أنه ليس المراد بالمخصوص أن يكون أمرا جزئيا لا يشترك بين الافراد بل المراد منه مدلول الخاص مشخصا كان أو كليا فيعم جميع أقسام الخاص (قوله قطعا) وعليه مشايخ العراق والقاضى الامام أبو زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وتابعوهم مستدلين بأن الغرض من وضع اللفظ الدلالة عند الاطلاق والا لم يكن للوضع فائدة وقال مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعى رحمهم الله انه لا يتناول المدلول قطعا لاحتمال المجاز أقول ان القطع يطلق على معنيين نفى احتمال الغير مطلقا ونفى احتمال الغير احتمالا ناشئا عن دليل وهذا أعم من الاول والمراد ههنا هذا المعنى الاعم واحتمال المجاز بدون ظهور القرينة ليس احتمالا ناشئا عن دليل فلا يضر القطعية (قوله كذلك) أى احتمالا ناشئا عن دليل (قوله وكأنهما متحدان) فانهما متلازمان كذا قال ابن الملك قال الشارح فى المنهية والحق أنهما متباينان والتفريعات الثلاثة الاول تفريع على قوله لا يحتمل البيان والبواقى تفريع على قوله أن يتناول المخصوص قطعا ويدل عليه أن صاحب التوضيح لما لم يذكر قوله ولا يحتمل البيان لم يذكر التفريعات الثلاثة الاول ههنا انتهت (قوله لنفى قول الخصم) فانه قال انه يحتمل البيان (قوله التفريعات الآتية) أى الثلاثة الاول من التفريعات الآتية

(وحكمه انه يتناول المخصوص قطعا) عند مشايخ العراق والقاضى أبى زيد ومن تابعه (ولا يحتمل البيان لكونه بينا) وهذا لانه وان احتمل التغير عن أصل وضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز فلا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان فانه مبين فى نفسه وتبيين المبين اثبات الثابت (س) ينبغى أن لا يثبت به الحكم قطعا كما قاله مشايخ سمرقند وأصحاب الشافعى لوجود احتمال المجاز ومع الاحتمال لا يتصور القطع (ج) الاحتمال لم ينشأ عن دليل فلا يقدح ولهذا يلام من لا يقوم تحت حائط لا ميل فيه لاحتمال سقوطه ولا يلام اذا كان مائلا (ف) لهذا (لا يجوز الحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض)

والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاعراض فان أفراد الرجال كلهم سواء فى الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع فى بيان حكمه فقال (وحكمه أنه يتناول المخصوص قطعا) أى أثره المترتب عليه أن يتناول المخصوص الذى هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم أيضا خاص لم يحتمل غيره كذلك فكل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بعالم على زيد بهذه الواسطة (ولا يحتمل البيان لكونه بينا) هذا حكم آخر مفوق للحكم الاول وكأنهما متحدان ولكن الاول لبيان المذهب والثانى لنفى قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية أى لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره وأما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافى القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئ بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاءنى زيد زيد و بيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان أو ظنيا كما يقال أنت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص أيضا (فلا يجوز الحاق التعديل بأمر الركوع والسجود على سبيل الفرض) شروع فى تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعى رحمه الله على ما ذكر من حكم الخاص يعنى اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمأنينة

(قوله بيان التفسير الخ) ايماء الى أن الالف واللام فى قول المصنف البيان عوض عن المضاف اليه أى التفسير فى (قوله فهو) أى الخاص (قوله وأما بيان التقرير الخ) اعلم أن بيان التقرير توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص نحو جاءنى زيد نفسه ونحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون و بيان التغيير هو ذكر ما يغير الحكم السابق كالشرط أو الاستثناء و بيان التبديل هو النسخ فانه تبديل فى حقنا و بيان فى حق صاحب الشرع اذ هو بيان لمدة الحكم المطلق التى كانت معلومة عند الله تعالى الا أنه أطلقه فصار ظاهره البقاء فى حق البشر (قوله يزيل الاحتمال الخ) وما فى مسير الدائر فانه يزيل الاحتمال الناشئ عن دليل اه فمن زلة القلم (قوله فيكون) أى الخاص الذى عرض له بيان التقرير (قوله كما يقال أنت طالق الخ) فان الشرط المؤخر فى الذكر بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق فى الحال و باتيان الشرط بعده صار معلقا (قال بأمر الخ) متعلق بالحاق وكذا قوله على سبيل الفرض (قوله تعديل الاركان) ايماء الى أن الالف واللام فى قول المصنف التعديل

لان لفظهما لا ينبئ عنه فالركوع ينبئ عن الميلان عن الاستواء والسجود عن وضع الجبهة على الارض فيكون رفعا لحكم الخاص من الكتاب بخبر الواحد (و بطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء) لانه تعالى أمر بالغسل وهو الاسالة والمسح وهو الاصابة وهما خاصان لمعنى معلوم فاشتراط

في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بأمر الركوع والسجود وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحقه به أبو يوسف والشافعي رحمهما الله و بيانه ان الشافعي رحمه الله يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض لحديث أعرابي خفف في الصلاة فقال له عليه الصلاة والسلام قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلاثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان حتى يقال ان الحديث لحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي أن تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة يكون واجبا لانه ظني (وبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء)

عوض عن المضاف أليه (قوله والقومة الخ) بالجر معطوف على التعديل وكذا قوله والجلسة (قوله كما ألحقه به أبو يوسف الخ) تحقيق المرام انه عند الطرفين تعديل الركوع والسجود واجب ليس بفرض وهو الطمأنينة و زوال الاضطراب أقله قدر تسبيحة والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين ليستا ركنين تفوت الصلاة بفوتهما بل هما سنتان وقيل واجبتان وعليه اعتماد الشيخ ابن الهمام والفرض في الركوع مطلق الانحناء وفي السجود وضع الجبهة على الارض مع وضع القدم والفرض بين السجدتين ليس الا ما تنفصل به السجدة الثانية عن الاولى وتكلموا في مقدار رفع الوجه عن الارض وفي الهداية ان الاصح انه اذا كان الى السجود أقرب لا يجوز لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس أقرب جاز لانه يعد جالسا فتتحقق الثانية وقال الامام أبو يوسف رحمه الله ان تعديل الركوع والسجود فرض والقومة والجلسة ركنان وهو مذهب الشافعي ومن تبعه مستدلين بما رواه الشيخان عن أبي هريرة أن رجلا (هو خلاد بن رافع كذا في المرقاة اه منه) دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء فسلم عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى ثم جاء فسلم فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثالثة أو التي بعدها علمني يا رسول الله فقال اذا قمت الى الصلاة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوي قائما افعل ذلك في صلاتك كلها فهذا الحديث دال على أن تعديل الركوع والسجود فرض والقومة والجلسة ركنان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نفى الصلاة بفواتها وان زالت بما قال بعض السابقين في دوار (۳۱) الاصول (هو ملا محمد عرفان رام فوري اه منه) من أن في آخر الحديث المذكور زيادة تدل على عدم توقف صحة الصلاة عليهما وأخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذي وهو قوله عليه السلام فاذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك وان انتقصت منه شيأ انتقصت من صلاتك فسماها عليه الصلاة والسلام صلاة والباطلة ليست بصلاة وأيضا وصفها عليه السلام بالنقص والباطلة انما توصف بالانعدام فعلم ان أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاعادة انما كان لتقع الصلاة على غير كراهة لا لفساد صلاة ذلك الرجل ثبتك (جزاء لقوله وان زالت اه منه) ان معنى هذه الزيادة ان فعلت ما بينت من التعديل على الكمال فقد صليت صلاة تامة وان نقصت من التعديل شيأ من النقصان مع بقاء أصل التعديل كما يدل عليه لفظ نقصت فقد نقصت من صلاتك بقدر نقصان التعديل فالاخلال بالتعديل رأسا يوجب الفساد فان غلب عليك جنود الوهم بأن القومة والجلسة ليستا بمقصودتين وانما شرعتا للفصل بين الركوع والسجود وبين السجدتين فلا يكونان ركنين بل الركن هو المقصود وهو الركوع والسجود فعارضها (جزاء لقوله فان غلب اه منه) بعسكر الفكر بأن هذا رأي في مقابلة النص المذكور فلا يسمع كذا أفاد بحر العلوم (أي مولانا عبد العلي) أنار الله برهانه (قوله هكذا قاله) أي النبي صلى الله عليه وسلم (قوله ونحن نقول) أي من جانب الطرفين (قوله فلا يكون الخ) أي اذا لم يكن الحديث بيانا للنص المطلق فلا يكون الحديث الا ناسخا لاطلاق النص وهو خبر الواحد والنسخ بخبر الواحد لا يجوز فان خبر الواحد ظني والنص قطعي فعلينا العمل بكليهما فما ثبت بالكتاب وهو الركوع والسجود ففرض وما ثبت بالسنة وهو تعديل الركوع والسجود والقومة والجلسة فواجب كذا قال العلامة الحلبي في شرح المنية و رد بان النص ليس بمطلق بل مجمل فان من وضع الجبهة على الارض الى غير القبلة أو على غير الوضوء فهو ساجد لغة وليست هذه السجدة معتبرة في الشرع فهذا الحديث بيان لذلك النص المجمل و بيان المجمل يجوز بخبر الواحد ولو سلمنا أن النص مطلق فنقول ان هذا الحديث ليس خبر الواحد بل هو حديث مشهور تلقاه الامة بالقبول ورواه أئمة الحديث بأسانيد كثيرة والزيادة على الكتاب بالخبر المشهور جائزة فتدبر

(قوله عليه) أى على جعل جكم الخاص (قوله على قوله فلا يجوز) بل على قوله لا يجوز (قوله وهو وقوله تعالى الخ) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين (قوله وهو) أى الولاء فى اللغة الولاء بالكسر پياپى كردن كارى (قوله بحيث لم يجف الخ) أى مع اعتدال الهواء (قوله لمواظبة النبى) أقول ان المواظبة لا تدل على الوجوب ألا ترى ان الاعتكاف سنة مؤكدة مع أن النبى عليه السلام واظب عليه بل المواظبة دليل السنية كذا فى الهداية ثم ان مواظبته عليه السلام مع الانكار على الترك دليل الوجوب تدبر (قوله ان التسمية فرض الخ) لم يذهب أحد من الائمة الاربعة الى فرضية التسمية فى الوضوء الا الامام أحمد فى أصح الروايتين عنه وقال اسحق ان ترك التسمية عامدا أعاد الوضوء وان كان ناسيا أو متأولا للحديث أجزأه وحكى عن داود أنه قال لا يجزئ وضوء الا بها سواء تركها عامدا أو ناسيا واستدل القائلون بالفرضية بحديث رواه الترمذى وابن ماجه عن سعيد بن زيد قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه ورواه أحمد وأبو داود عن أبى هريرة وجوابه أما أولا فبأن هذا الحديث قد روى بطرق كلها ضعيفة كما هو مصرح فى فتح القدير ونقل الترمذى عن الامام أحمد أنه قال لا أعلم فى هذا الباب حديثا له اسناد جيد وأما ثانيا فبأنه معارض بحديث رواه الدارقطنى عن أبى هريرة وابن مسعود وابن عمر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من توضأ وذكر اسم الله فانه يطهر جسده كله ومن توضأ ولم يذكر اسم الله لم يطهر الا موضع الوضوء (قوله ان الترتيب) أى رعاية النسق المذكور فى كتاب الله تعالى (قوله والنية) هو فى الاصطلاح قصد الطاعة والتقرب الى الله تعالى (قوله لقوله عليه السلام لا يقبل الله الخ) فان كلمة ثم للترتيب وهذا الحديث قد ضعفه النووى وقال غير معروف وزاد الدارمى ولا يصح وقال ابن حجر لا أصل له كذا قال على القارى وعندنا الترتيب سنة قال العلامة الحلبى وروى أبو داود فى سننه أنه عليه الصلاة والسلام نسى مسح رأسه فى وضوئه فذكر بعد فراغه فمسحه ببلل كفه وأخرج الدارقطنى عن ليث بن سعد قال أتى عثمان المقاعد فدعا بوضوء فمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ثلاثا ويديه ثلاثا ورجليه ثلاثا ثم مسح برأسه ثم قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ هكذا فى الغياث المهور بفتح أول وضم ثان بمعنى بالك كننده (قوله ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات) فان معناه انما صحة الاعمال بالنيات ونحن نقول ان هذا الحديث رواه الشيخان وقصته أن بعض الصحابة ما هاجروا لله بل للنكاح أو للتجارة فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى ولم يأمرهم النبى صلى الله عليه وسلم بتجديد الهجرة مع أن الهجرة كانت فى ذلك الوقت فرض عين فعلم أن هجرتهم صحت والثواب لم يترتب فمعنى الحديث انما ثواب الاعمال بالنيات فلو توضأ وضوأ غير منوى لا يترتب عليه الثواب ولكنه يصح مفتاحا للصلاة ثم اعلم أن المراد بالاعمال فى الحديث العبادات فان كثيرا من المباحات تعتبر شرعا بلا نية كالطلاق والنكاح كذا قال ابن الهمام (قوله وهو الاسالة والاصابة) أى أعم من أن يكون مع الولاء والترتيب والتسمية والنية أو بدونها قال العلامة الحلبى الغسل الاسالة والمسح فى اللغة امرار الشئ على الشئ بطريق المماسة وفى الشرع اصابة اليد المبتلة ما أمر بمسحه (قوله الا نسخا) أى لا طلاق الكتاب (قوله باخبار الآحاد) لا يذهب عليك أن حديث انما الاعمال بالنيات خبر مشهور صرح به السيد الشريف فى رسالة أصول الحديث كيف وقد تلقاه الامة بالقبول فى الصدر الاول وقاله أمير المؤمنين

النية والترتيب كما شرطهما الشافعى والولاء كما شرطه مالك والتسمية كما شرطه أصحاب الظواهر لا يكون عملا به ولا بيانا لانه بين بل تكون نسخا له بل يلحق به الحاق الفرع بالاصل كما هو منزلة خبر الواحد من الكتاب وهو أن يجعل سنة مكملة للفرض وانما جعلنا التعديل واجبا لتحط رتبة التبع عن الاصل وقد يثبت تمام تحقيقه فى الكافى فصار الكتاب على مذهب المخالف محطوط الرتبة وخبر الواحد مرفوع

هذا تفريع ثان عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعنى اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رحمه الله وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعى رحمه الله وشرط التسمية كما شرطه أصحاب الظواهر فى آية الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك أن مالكا رحمه الله يقول ان الولاء فرض فى الوضوء وهو أن يغسل أعضاءه فى الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول لمواظبة النبى عليه الصلاة والسلام وأصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض فى الوضوء لقوله عليه الصلاة والسلام لا وضوء لمن لم يسم والشافعى يقول ان الترتيب والنية فى الوضوء فرض لقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور فى مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات والوضوء أيضا عمل فلا يصح بدون النية ونحن نقول ان الله تعالى أمرنا فى الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه بينا بنفسه فلا يكون الا نسخا وهو لا يصح بأخبار الآحاد فغايته أن تراعى منزلة كل واحد من الكتاب والسنة

عمر رضى الله عنه فى خطبته على المنبر وقبله الصحابة وروى فى الصحاح والسنن بأسانيد صحيحة (قوله فاشتغل الخ) يعنى الغسل والمسح (قوله كالفرض) فكما ان فاعل الفرض مثاب وتارك الفرض يستحق العقاب فكذا حكم فاعل الواجب وتاركه (قوله فى حق العمل) أى لا فى حق الاعتقاد فان منكر الفرض كافر دون منكر الواجب لثبوت الفرض بالدليل القطعى وثبوت الواجب بالدليل الظنى (قوله وهو) أى الواجب لا يليق الا بالعبادات المقصودة والوضوء عبادة غير مقصودة ثم هذا دعوى بلا دليل ولو كان كذلك لما ذهب ابن الهمام الى وجوب التسمية فى الوضوء حيث قال ان الضعف فى رواة حديث التسمية ليس للفسق فيرتقى بكثرة الطرق الى درجة الحسن على انه لقائل أن يقول ان الواجب كالفرض فى حق العمل ولما ثبت الفرض فى الوضوء فلا مانع من ثبوت الواجب فيه وما قال الشارح من انه لا واجب فى الوضوء بالاجماع فممنوع كيف وان الامام أحمد قال بوجوب المضمضة والاستنشاق فى الوضوء صرح به فى رحمة الامة (قوله فنزلنا الخ) تفريع على قوله لكن لا واجب الخ والشجرة تنبئ عن الثمرة والحق أن يقال ان دلائل المخالفين مجروحة فما قلنا بوجوب هذه الاشياء أو فرضيتها ويقال انه لم تحمل آحاد الوضوء على الوجوب بل على السنية لئلا يلزم تساوى مرتبة الاصل والتبع اذ الصلاة أصل والوضوء تبع كذا قيل ويخدشه انه لو حملت على الوجوب لا يلزم تساوى مرتبتهما لظهور التفاوت بوجه آخر وهو ان الوضوء لا يلزم بالنذر والشروع والصلاة تلزم بهما فتأمل (٢٣) (قوله هذه الاشياء) أى الولاء والترتيب والتسمية والنية (قوله عليه) أى على حكم الخاص (قوله العتيق) أى القديم لانه أول بيت وضع (قوله لقوله عليه السلام الطواف الخ) عن ابن عباس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الطواف حول البيت مثل الصلاة الا انكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم الا بخير رواه الترمذى فلما كان الطواف مثل الصلاة فاشترطت الطهارة فيه كما اشترطت فى الصلاة والجواب ان التشبيه لا عموم له ولهذا لا ركوع فى الطواف ولا سجود فليس يلزم أن يتحقق فى المشبه جميع ما فى المشبه به فمعنى الحديث ان الطواف مثل الصلاة فى الثواب كذا أفاد العينى فى شرح صحيح البخارى (قوله وقوله عليه السلام ألا الخ) قال على القارى فى شرح مختصر المنار وقال الشافعى الطهارة شرط فى الطواف لقوله عليه السلام ألا لا يطوفن بهذا البيت العتيق محدث ولا عريان كذا ذكره ابن الملك وقرر فى رواية الفقهاء اهـ وفيه ان هذا القول لا يدل الا على تحريم الطواف للمحدث لا على عدم اجزائه ولا ملازمة بينهما فافهم (قوله نسخا) أى لاطلاق الخاص (قوله أن تكون) أى الطهارة (قوله واجبة) أى احتياطا (قوله ينقص الخ) صفة لقوله واجبة (قوله فيجبر الخ) اعلم انه اذا دخل مكة يطوف بالبيت وهذا هو طواف القدوم وهو سنة فلو طافه محدثا فعليه صدقة ولو طافه جنبا فعليه دم وهو ذبح شاة وكذا فى كل طواف تطوع وأما طواف الزيارة فوقته أيام النحر وأول وقته بعد طلوع الفجر من يوم النحر وهو ركن من أركان الحج فلو طافه محدثا فعليه شاة لانه أدخل النقص فى الركن فكان أفحش من الاول ولو طافه جنبا فعليه بدنة لغلظ الجنابة والاصح انه يؤمر بالاعادة فى الحدث استحبابا وفى الجنابة ايجابا كذا فى الهداية وأما الطهارة عن الخبث فسنة لا واجبة فلا جابر لو تركها لكنه مكروه وانما لم يلحق الخبث بالحدث فى وجوب الجابر لان الخبث أخف بدليل ان قليله لا يمنع بخلاف الحدث كذا فى مشكاة الانوار (قوله وأما زيادة الخ) دفع دخل مقدر تقريره انكم قلتم ان الطواف يبتدأ من الحجر الاسود ويكون سبعة

المنزلة فكان غلطا من وجهين وانما زدنا النية فى التيمم بالنص لانه ينبئ عنه اذ التيمم هو القصد (ومن ذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق) فالمأمور به الطواف وهو فعل خاص وضع لمعنى خاص وهو الدوران حول البيت وهو يتحقق من المحدث كما يتحقق من الطاهر فاشتراط الطهارة للطواف حتى لا يعتد الطواف بدونه لا يكون عملا بهذا الخاص ولا بيانا لانه بين بل يكون نسخا فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة لكن تجعل الطهارة واجبة فيه حتى يتمكن بتركه النقصان ليثبت

فما ثبت بالكتاب يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغى أن يكون واجبا كما فى الصلاة لكن لا واجب فى الوضوء بالاجماع لان الواجب كالفرض فى حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلناه عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء فى الوضوء (والطهارة فى آية الطواف) عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه أى اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فيبطل شرط الطهارة فى آية الطواف وهى قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعى رحمه الله يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام الطواف بالبيت صلاة وقوله ألا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه بينا بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايته ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف فيجبر بالدم فى طواف الزيارة وبالصدقة فى غيره وأما زيادة كونه سبعة

أشواط وهل هذا الا زيادة على الكتاب فان الطواف فيه مطلق (قوله فلعله الخ) قال على القارى وأما ثبوت العدد فى الطواف وتعيين الابتداء من الحجر الاسود على القول بكونه فرضا فبالاخبار المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب اه ولعل التعبير بلعل ايماء الى ان رواية الابتداء (نقل هذه الرواية فى فتح العزيز من تاريخ ابن عساكر وغيره اه منه) من الحجر الاسود خبر واحد على ما قيل فالاولى ان يقال ان الابتداء من الحجر الاسود ليس بشرط حتى قال بعض أصحابنا انه ان ابتدأ من غير الحجر يعتد به لكنه مكروه تدبر (قوله وهى) هكذا فى النسخ المتداولة وفى النسخة المكتوبة بيد الشارح وهو أى الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور (قوله عليه) أى على حكم الخاص (قوله أى اذا كان الخ) الاولى أن يقول أى اذا كان الخاص يتناول المخصوص قطعا فبطل الخ ليناسب ما سلف فى التمهيد ويلائم التقرير الآتى تدبر (قوله تأويل القروء) ايماء الى أن الالف واللام فى قول المصنف التأويل عوض عن المضاف اليه (قوله والمطلقات) أى المطلقات المدخول بهاذوات الاقراء الغير الحاملات (يتربصن) أى ينتظرن وهذا خبر فى معنى الامر (بأنفسهن ثلاثة قروء) أى مدة ثلاثة قروء وأما الغير المدخول بها فلا عدة لها والصغيرة والآيسة فعدتهما بالاشهر والحامل فعدتها وضع الحمل (قوله مشترك) أى لغة (قوله لقوله تعالى الخ) توضيحه أن الله تعالى قال (اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن) واللام للوقت أى فطلقوهن فى وقت عدتهن والطلاق لم يشرع الا فى الطهر بالاجماع فان الطلاق فى الحيض بدعى ومهجور شرعا وقد نقل أن عبد الله بن عمر رضى الله عنه طلق امرأته فى حالة الحيض فأمره صلى الله عليه وسلم بالرجوع ولذا قال علماؤنا بوجوب الرجعة فى الاصح وقيل مستحب اذا طلقها فى الحيض دفعا للمعصية فعلم ان وقت العدة هو الطهر (قوله لا يحتمل الزيادة والنقصان) بان يراد بثلاثة أربعة أو اثنان مثلا (قوله ذلك الطهر) أى الذى وقع فيه الطلاق (قوله يكون قرأين وبعضا الخ) فان قلت انه يكون العدة حينئذ ثلاثة أطهار لا طهرين معلومات وبعضا فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر فبعض الطهر الأول طهر أيضا قلت ان بعض الطهر ليس بطهر كيف ولو كان كذلك فينبغى انه اذا مضى بعض من الثالث يحل لها التزوج بزوج آخر اذ لا فرق بين الأول والثالث فيكفى فى الثالث بعض الطهر أيضا مع انه خلاف الاجماع (قوله من الثالث) وهو الاول (قوله منه) أى من الثالث (قوله وان لم يحتسب الخ) هذا مجرد احتمال لم يذهب اليه الشافعى ولا غيره من مجتهدى الصحابة ومن بعدهم (قوله يبطل الخ) فانه فى الأول يلزم النقصان من الثلاثة وفى الثانى يلزم الازدياد عليها فان قلت انه اذا طلقها فى الحيض فالحنفية يعتبرون ثلاث حيض أخرى سوى هذه الحيضة فيلزم الزيادة على الثلاثة قلت الظاهر أن يحمل الكلام على الطلاق المشروع وهو الواقع فى الطهر لانه المقصود بنظر الشارع فى بيان الاحكام وأما حكم غير المشروع فيعلم بدلالة النص أو الاجماع وكأنه الى هذا أشار الشارح بقوله والطلاق لم يشرع الا فى الطهر (قوله من المحذورين) أى النقصان عن الثلاثة والزيادة عليها (قوله وأقله ثلاث) فلو أريد بالقروء الاطهار والطلاق يقع فى الطهر ويحتسب هذا الطهر كما هو عند الشافعى فتكون العدة طهرين وبعضا فيبطل حينئذ معنى الجمع فان أقله ثلاث كذا فى الهداية (قوله ويراد الخ) فحينئذ يجوز أن يراد بالجمع أى القروء مادون الثلاث أى طهران وبعض (قوله أشهر الخ) فانه جمع الشهر مع ان المراد شوال وذو القعدة وعشرة من ذى الحجة

الحكم بقدر دليله (ومن ذلك) فلنا فى (قوله تعالى ثلاثة قروء) ان المراد بها الحيض لانا لو حملناها على الاطهار ينتقص العدد عن الثلاث اذ الطلاق المسنون انما يكون فى الطهر فاذا طلقها فى الطهر تنقضى عدتها بباقى ذلك الطهر وبالطهرين الآخرين ولو حملناها على الحيض كان التربص بثلاثة قروء كوامل والثلاثة اسم

أشواط وابتداؤه من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهى جائز بالاتفاق (والتأويل بالاطهار فى آية التربص) عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه أى اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل تأويل القروء بالاطهار فى قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء وبيانه أن قوله تعالى قرء مشترك بين معنى الطهر والحيض فأوله الشافعى رحمه الله بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان اللام للوقت أى فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا فى الطهر بالاجماع وأوله أبو حنيفة رحمه الله بالحيض بدلالة قوله تعالى ثلاثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان والطلاق لم يشرع الا فى الطهر فاذا طلقها فى الطهر وكانت العدة أيضا هى الطهر فلا يخلو إما أن يحتسب ذلك الطهر من العدة أو لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعى رحمه الله يكون قرأين وبعضا من الثالث لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلاث أخر ما سوى هذا القرء يكون ثلاثا وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذى هو ثلاثة وأما اذا كانت العدة هى الحيض والطلاق فى الطهر لم يلزم شىء من المحذورين بل تعتد ثلاث حيض بعد مضى الطهر الذى وقع فيه الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعى رحمه الله يمكن أن يستنبط من لفظ قرء بدون ملاحظة قوله ثلاث لانه جمع وأقله ثلاث وهذا فاسد لان الجمع يجوز أن يذكر ويراد به ما دون الثلاث كما فى قوله تعالى الحج أشهر

خاص لعدد معلوم لا يحتمل النقصان عنه ولو كان الاعتبار لمسمى الطهر لانقضت العدة بطهرين ونحن ترك
وليس فليس (ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره) هذا جواب سؤال
وهو أن محمدا والشافعي قالا في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ان كلمة حتى
وضعت لمعنى خاص وهو الغاية والنهاية وهو ما ينتهي به الشئ وليس لها في ذلك الشئ أثر غير ذلك فمن
جعلها موجبا للحل الجديد فقد ترك العمل بالخاص وانما العمل بها في أن تجعل غاية للحرمة الحاصلة في
المحل ولا حرمة قبل الثلاث ولا تصور للغاية قبل وجود المضروب له الغاية لان الغاية بمنزلة البعض
وبعض الشئ لا ينفصل عن كله اذ لو انفصل لا يكون بعضا له فيلغو قبل وجود الاصل ولهذا لو قال اذا
جاء رأس الشهر فوالله لا أكلم فلانا حتى أستشير أبي فاستشاره قبل مجيء رأس الشهر لا تعتبر لان

معلومات بخلاف أسماء العدد فانها نص في مدلولاتها وأما قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل
عدتهن أي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان يكون في طهر لا وطء فيه لانه يعلم حينئذ أنها غير
حامل فتعتد بثلاث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطئ فيه لانه لم يعلم حينئذ أنها حامل تعتد بوضع
الحمل أو غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا ولا الطهر الذي
يليه فينبغي أن يحتسب فيه ثلاث حيض أخر فتطول العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن
الشافعي رحمه الله في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات
الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف رحمه الله ذكرهمنا من تفريعات الخاص
على مذهبه سبع تفريعات أربع منها ما تم الآن وثلاث منها ما سيجيء وأورد بين هذه الاربعة والثلاثة
باعتراضين للشافعي رحمه الله علينا مع جوابهما على سبيل الجمل المعترضة فقال (ومحللية الزوج الثاني
بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره) وهو جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي
رحمه الله وتقرير السؤال لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي أن الزوج ان طلق امرأته ثلاثا ونكحت زوجا
آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج الاول يملك الزوج الاول مرة أخرى ثلاث تطليقات مستقلة
بالاتفاق وان طلق امرأته ما دون الثلاث من واحدة أو اثنين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني
ونكحها الزوج الاول فعند محمد والشافعي رحمهما الله يملك الزوج الاول حينئذ ما بقي من الاثنين
أو واحد يعني ان طلقها سابقا واحدا فيملك الآن أن يطلقها اثنين وتصير مغلظة وان طلقها سابقا
اثنين يملك الآن أن يطلقها واحدا لا غير وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول
أن يطلقها ثلاثا ويكون ما مضى من الطلقة والطلقتين هدرا لان الزوج الثاني يكون محللا اياها
للزوج الاول بحل جديد وينهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين والطلقات فاعترض عليه الشافعي
رحمه الله بان المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم أن نكاح الزوج الثاني غاية للحرمة الغليظة
الثابتة بالطلقات الثلاث ولا تأثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم أن بعد النكاح يحدث حل جديد للزوج

(قوله أسماء العدد) كالثلاثة (قوله فانها نص الخ) فلا تحتمل الزيادة ولا النقصان (قوله وأما قوله تعالى الخ) جواب عن استدلال
الشافعي (قوله أو غير حامل) معطوف على حامل (قوله يليه) أي يجيء بعده (قوله قرائن) منها ما قال الشافعية ان الثلاثة بالتاء
تدل على الاطهار لان الطهر مذكر ولو كان المراد الحيض لقال ثلاث بدون التاء لان الحيض مؤنث للقاعدة المشهورة من عكس التأنيث
والجواب ان تاء الثلاثة باعتبار ان لفظ القرء مذكر وان أريد به الحيض ولنا قوله تعالى في سورة الطلاق
(واللائي يئسن من المحيض
من نسائكم ان ارتبتم
فعدتهن ثلاثة أشهر واللائي
لم يحضن) فانه جعل عدة
غير الحائض ثلاثة أشهر
لعدم الحيض فعدة
الحائض ثلاث حيض أقيم
كل شهر مقام كل حيضة
فالمراد من القرء الحيض
وانما قال ان ارتبتم لان
الصحابة كانوا يشكون في
عدة غير الحائض ماذا تكون
وما رواه الترمذي عن
عائشة رضي الله عنها أن
رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال طلاق الامة
تطليقتان وعدتها حيضتان
فان حق نصف الامة حق
الحرة ولما ليس التجزي فاعتبر
التطليقتان والحيضتان
فعلم ان عدة الحرة ثلاث
حيض كذا قال الشارح في
التفسير الاحمدي وهذا
الحديث وان تكلم عليه
لكنه ليس برتبة تبطل
الاحتجاج به (قوله ثم طلقها
الزوج الثاني) أي بعد
الوطء فان الوطء شرط في
التحليل بالحديث المشهور
(قوله بالاتفاق) أي بين
الشافعية والحنفية (قوله
من واحدة الخ) بيان ما (قوله يملك الخ) وهو مروي عن أبي هريرة وعمران بن حصين رضي الله
تعالى عنهما (قوله من الاثنين الخ) بيان ما (قوله يملك الزوج الخ) وهو مروي عن العبادلة الثلاثة (أي ابن عمر وابن عباس وابن مسعود)
رضوان الله عليهم (قوله هدرا) في الغياث هدر بفتحتين باطل وضائع وناچيز شدن (قوله اياها) أي المرأة (قوله في هذا الباب)
أي في باب التحليل (قوله فان طلقها) أي مرة ثالثة (قوله ان نكاح الزوج الخ) فيه ايماء الى أن المراد بالنكاح في قوله تعالى

الاستشارة غاية للحرمة الثابتة بالبين فلا تعتبر قبلها واذا لم تعتبر كان وجودها كعدمها فكان وجود الزوج الثانى فى هذه الحالة كعدمه ولو تزوجها قبل اصابة الزوج الثانى كانت عنده بما بقى من الطلاق كذا هنا والجواب أن فيما قلتم ترك العمل بالخاص وفيما قلنا عمل به وهذا لانما تناوله هذا الخاص فهو غاية كما وضع اللفظ له وهو عقد الزوج الثانى فان النكاح وان كان حقيقة للوطء فقد يذكر للعقد وهو المراد به هنا بدليل الاضافة الى المرأة لانها فى مباشرة العقد كالرجل فصحت اضافته اليها فاما الوطء فلا يضاف اليها حقيقة لانها محل للوطء فكانت موطوأة لا واطئة وانما سميت زانية لتمكينها فى الزنا فعلمنا ان الدخول ما ثبت بالنص وانما ثبت بحديث مشهور وهو ما روى أن امرأة رفاعة قالت لرسول الله عليه السلام ان رفاعة طلقنى ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فلم أجد معه الا كهدبة ثوبى فقال أتريدين أن تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك وفى ذكر العود دون الانتهاء الذى يدل عليه النص بقوله حتى تنكح اشارة الى التحليل لان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهى كانت حلا فصح أن العود حل وعند الذوق يثبت العود وهو الحل باشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق فيكون مثبتا له ضرورة وبقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له والمحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة فكأن الزوج الثانى مثبتا للحل فيثبت الحل أينما وجد وهذا فى المطلقة ثلاثا واضح لائح وفيما دونها يثبت بطريق الاولى (س) الحل ثابت فيما دونها فانى يثبته الزوج الثانى وفيه اثبات الثابت (ج) الحل وان كان ثابتا فهو ناقص لوجود سبب الزوال اذ الطلقة أو الطلقتان سبب الزوال ولهذا لا يملك تجديد العقد مرتين بعد الطلقتين وقبلهما يملك فكان الزوج الثانى متمما لهذا الحل الناقص فكان اثبات ما ليس بثابت فثبت الدخول زيادة بخبر مشهور وتجوز الزيادة بمثله لما يعرف فى باب النسخ وما ثبت الدخول بهذا الدليل الا بوصف التحليل وهو معمول

الاول فى هذا ابطال موجب الخاص الذى هو حتى فلما لم يكن الزوج الثانى محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلاث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلاث الاولى أن لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثانى محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رحمه الله فى جوابه من جانب أبى حنيفة رحمه الله ان كون الزوج الثانى محللا اياها للزوج الاول انما نثبته بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقنى ثلاثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فاوجدته الا كهدبة ثوبى هذا تعنى وجدته عنينا فقال عليه السلام أتريدين أن تعودى الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقى من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان أنه يشترط وطء الزوج الثانى أيضا ولا يكفى مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور

حتى تنكح زوجا غيره هو العقد لا الوطء بقرينة نسبته الى المرأة والوطء ينسب الى الرجل (قوله فنى هذا) أى فى اثبات الحل الجديد للزوج الاول (قوله وهو) أى ما وجد فيه المغيا (قوله بحديث العسيلة الخ) وبما رواه الدارمى عن ابن مسعود وابن ماجه عن ابن عباس قالا لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له المحلل من يثبت الحل كالمحرم من يثبت الحرمة كذا فى الكشف فالمحلل هو الرجل الذى تزوجت المرأة به للتحليل والمحلل له هو الزوج الاول الذى وقع التحليل لاجله فاطلق المحلل على الزوج الثانى ثم اعلم انه انما لعن المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح مشروع للدوام واللعن على المحلل له لانه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد اظهار خساستهما لان الطبع المستقيم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن كذا قال الشمنى (قوله امرأة رفاعة الخ) عن عائشة قالت جاءت امرأة رفاعة القرظى (قريظة قبيلة من اليهود اه منه) الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت انى كنت عند رفاعة فطلقنى فبت طلاقى فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير وما معه الا مثل هدبة الثوب فقال أتريدين أن ترجعى الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك متفق عليه ورفاعة بكسر الراء (قوله ابن الزبير) الرواية بفتح الزاى وكسر الباء الموحدة على وزن الامير كذا ذكره الطيبى (قوله كهدبه) بضم الهاء وسكون الدال وبعدها موحدة طرف الثوب الغير المنسوج شبهت به ذكره فى الانكسار وعدم الانتشار وفى فتح البارى الهدب هى أطراف من سدى بغير لحمة (قوله أن تعودى) كذا أورد فخر الاسلام وفى أكثر الروايات أن ترجعى والمآل واحد (قوله حتى تذوقى من عسيلته الخ) العسيلة تصغير العسل وانما أنثت التاء لانه كناية عن لذة الجماع وحلاوته وفى التصغير ايماء الى أن القدر القليل كاف فلا يشترط الانزال بل المعتبر غيبوبة الحشفة ويؤيده لفظ الذوق فانه يومئ الى أن الشبع وهو الانزال ليس بشرط خلافا للحسن البصرى فانه قال ان الانزال شرط فى التحليل حملا للعسيلة عليه ويؤيدنا ما فى مسند أحمد أنه صلى الله عليه وسلم قال العسيلة هى الجماع (قوله يشترط) أى فى التحليل (قوله كما يفهم من ظاهر الآية) أى قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره ونقل عن سعيد بن المسيب انه حكم بظاهر الآية وقال انه يكفى مجرد النكاح وهو مردود لمخالفته

قوله

الحديث المشهور ولو قضى به القاضى لا ينفذ قضاؤه (قوله والزيادة الخ) دفع دخل وهو أن اشتراط الوطء زيادة على الكتاب وهو لا يجوز وحاصل الدفع أن عدم الجواز هو الزيادة بخبر الواحد وهذا خبر مشهور ولا تصغ الى مافى المثل السائر فى كشف الدائر من أن حديث العسيلة من الآحاد فتدبر (قوله كأنه يدل الخ) فانه مسوق لبيان هذا الاشتراط (قوله باشارة النص) فان هذا الحديث غير مسوق لبيان محللية الزوج الثانى (قوله ولم يقل أتريدين الخ) فلو قال عليه السلام أتريدين أن تنتهى حرمتك وقالت نعم ثم يقول عليه السلام لا حتى تذوقى الى آخر الحديث فلا يفهم منه محللية الزوج الثانى بل يفهم انتهاء الحرمة الى ذوق عسيلة الزوج الثانى (قوله مطلقا) مرتبط بقوله عدم (قوله أيضا) أى كما كان قول المصنف ومحللية الزوج الثانى الخ جواب سؤال مقدر (قوله ههنا أيضا) أى كما كان لابد من تمهيد مقدمة فى تقرير السؤال السابق (قوله فيها) أى فى السرقة (قوله يرد الخ) لبقاء ملك مالكه وكذا لو باعه السارق أو وهبه فيؤخذ من المشترى أو الموهوب له ويرد الى المالك (قوله لا يجب الضمان فقط) أى سواء هلك المسروق بنفسه

بالاجماع ومن صفة الدخول التحليل وانما الاتقولان وصف هذا الدليل أى الحل عملا بنص الكتاب وهو ساكت عن أصل الدخول ووصفه فوضع أنكاتر كتما العمل بالخاص وعملنا بالخاصين (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله فاقطعوا) هذا جواب سؤال أيضا وهو أن الشافعى قال المأمور به القطع وهو لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الشئ ولا ينبئ عن ابطال العصمة بل فيه اعتبارها اذ القطع كان لها فن جعل القطع مبطلا لعصمة المال التى كانت ثابتة قبل القطع بالرأى أو بخبر الواحد فقد وقع فيما أبى من ترك العمل بالخاص وقلنا ما أبطلنا العصمة بالقطع ليتجه ما قلت وانما أبطلناها بخاص آخر مقرون به وهو جزاء فالجزاء المطلق ما يجب لله تعالى بمقابلة فعل العبد لانه المجازى على الاطلاق ولهذا سميت دار الآخرة دار الجزاء لانه المجازى وحده فاذا كان القطع حق الله تعالى خالصا كانت الجناية واقعة على حقه حتى يستحق العبد جزاء الله تعالى ومن ضرورته تحول بل

قبلها الشافعى رحمه الله أيضا لاجل اشتراط الوطء والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما أنه يدل على اشتراط الوطء بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثانى باشارة النص وذلك لانه عليه الصلاة السلام قال لها أتريدين أن تعودى الى رفاعة ولم يقل أتريدين ان تنتهى حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفى الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلاث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو مادون الثلاث أولى أن يكون الزوج الثانى متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل ثم قال المصنف رحمه الله (وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا) وهذا أيضا جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعى رحمه الله وتقرير السؤال ههنا أيضا لابد فيه من تمهيد مقدمة وهى أن السارق اذا سرق شيأ من أحد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا فى يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعى رحمه الله يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه أو استهلكه وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يجب الضمان قط الا عند الاستهلاك فى رواية وذلك لانه حين أراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير فى حقه من جملة مالا يتقوم وتحول

أو استهلكه السارق وهذا هو ظاهر الرواية ويؤيده مافى النسائى من طريق مسور بن ابراهيم عن عبد الرحمن بن عوف لا يغرم صاحب سرقة اذا أقيم عليه الحد ورواه الدارقطنى وقال المسور لم يدرك عبد الرحمن كذا قال على القارى (قوله فى رواية) وهى رواية الحسن عن أبى حنيفة ووجهها على ما أفاد بحر العلوم انه اذا قطعت يد السارق فى جزاء السرقة فارتفعت الجناية وبقى مال المسروق منه فى يد السارق بلا جناية فصار بمنزلة الوديعة وفى الوديعة ليس الضمان عند الهلاك وعند الاستهلاك يجب الضمان فكذا ههنا (قوله وذلك) أى عدم وجوب الضمان سواء هلك بنفسه أو استهلكه (قوله يبطل الخ) توضيحه ان العصمة صفة للمال المسروق مثل كونه مملوكا وهى فى عرف الشرع عبارة عن كون ذلك المال محترما بحيث يحرم للغير التصرف فيه وكانت هذه العصمة ثابتة لذلك المال قبل السرقة نظرا الى حق العبد المالك حتى لو أتلفه رجل يجب الضمان عليه للمالك فكان المال قبل السرقة محترما لحق العبد لا لحق الله تعالى فقبيل السرقة بطلت هذه العصمة من يد المالك وصار المال فى حق المالك من جملة مالا يتقوم فبعد الهلاك أو الاستهلاك لا يجب الضمان اذ لو وجب لوجب أداء القيمة وهو لا يمكن لانه فى حق العبد من جملة مالا يتقوم وتحولت الى الله تعالى فصار المال محترما حقا لله تعالى لجناية السرقة صارت هتك هذه العصمة التى تحولت الى الله تعالى وهو تعالى مستغن عن ضمان المال ونظيره العصير المملوك اذا تخمر فانه كان قبل التخمر محترما معصوما حقا للعبد المالك وبعد التخمر صار محترما معصوما حقا لله تعالى ومن ههنا انكشف أن قوله من يد الخ متعلق بقوله يبطل

(قوله وانما يجب الرد الخ) جواب عما يقال من أن المال المسروق اذا صار فى حق المالك من جملة ما لا يتقوم وتحولت عصمته من المالك الى الله تعالى فلم يرد الى المالك اذا كان موجودا وحاصل الجواب انه انما يرد لعدم بطلان ملك المالك عن ذلك المال المسروق وان زالت عصمته ألا ترى ان الخمر المغصوب من المسلم يسترد مع انه ليس معصوما لحق العبد فلرعاية صورة المال قلنا بوجوب الرد اذا كان موجودا ولرعاية المعنى وهو تحول العصمة قلنا بعدم الضمان اذا كان فائتا (قوله وهو الابانة الخ) الابانة جدا كردن والرسغ بالضم وبضمتين پيوندگاه بازوئى ساعد يا كف دست بهندى كلائى كو يند كذا فى الغياث (قوله له) أى لقوله تعالى فاقطعوا (قوله

العصمة التى هى محل الجناية الى الله تعالى عند فعل السرقة حتى تقع جناية العبد على حقه ليستحق الجزاء من الله تعالى والعصمة واحدة فتى تحولت الى الله تعالى لم تبق للعبد والحق فى حقه بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر فلم يجب الضمان رعاية لحقه لانتقال حقه وقد استوفى بالقطع ما وجب بالهتك فلا يجب شئ آخر عليه ووجوب الرد حال قيام المسروق لا يدل على بقاء عصمته فالخمر المغصوبة من المسلم تسترد وان لم تكن معصومة له فالرد للملك لا للعصمة والضمان للعصمة لا للملك (س) فعله لاقى عصمتين عصمة الله تعالى وعصمة العبد فكان جنايتين كما لو قتل مسلما خطأ أو صيدا مملوكا فى الحرم أو شرب خمر الذمى فانه تجب الدية مع الكفارة أو الجزاء مع القيمة أو الحد مع الضمان (ج) فى النفس حقان حق الشرع وحق العبد فوجب الضمانان والجزاء فى قتل الصيد بهتك حرمة الحرم والضمان باتلاف مال الغير والحد بشرب الخمر صيانة لعقله والضمان باتلاف مال متقوم للذمى جبرا لحقه وهنا الجناية متحدة لان محلها العصمة وهى واحدة وقد صارت لله تعالى والجناية الواحدة متى أوجبت جزاء الفعل كاملا لا توجب بدل المحل كقطع اليد قصاصا لا يجب معه بدل المحل وهو الارش ولان الجزاء لغة يستدعى الكمال لانه من جزى أى قضى وهو الاتمام أو من جزأ بالهمز أى كفى وكمال الجزاء يستدعى كمال سببه وهو الجناية والا تريد الجزاء عن الجناية وانه لا يجوز وذا بأن يكون الفعل حراما لعينه ومع بقاء عصمة العبد لا يكون الفعل حراما لعينه بل لغيره وهو المالك فكان مباحا فى نفسه فينتفى القطع للشبهة وهو واجب فدل أن الشبهة مزاحمة وأن الجناية تمحضت على حق الله تعالى ولا يجمع بين العصمتين عصمة

عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلرعاية الصورة قلنا بوجوب رد المال ولرعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعى رحمه الله بأن المنصوص عليه فى هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبى حنيفة رحمه الله تعالى بأن بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبته بقوله تعالى جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا فى معرض العقوبات يراد به ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية فى عصمته وحقه واذا كان كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية أنه اذا كان المال موجودا فى يده يرد اليه لاجل الصورة ولان جزى يجئ بمعنى كفى فيدل على ان القطع هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا نبذ مما ذكرته فى التفسير

وذلك) أى الاثبات بقوله تعالى جزاء بما كسبا (قوله مطلقا) احتراز عن الجزاء اذا ذكر مقيدا فانه لا يلزم أن يكون يجب حقا لله تعالى خالصا ألا ترى الى قولهم القود جزاء قتل العمد فانه يجب حقا لله تعالى وحقا للعبد ويختلج أن الجزاء ههنا ليس مطلقا بل هو مقيد بالكسب لان حاصل قوله تعالى جزاء بما كسبا جزاء السرقة فافهم (قوله يراد به ما يجب الخ) أى جزاء يجب حقا لله تعالى فانه تعالى هو المطاع الحق المالك للجزاء المطلق (قوله وانما يكون) أى الجزاء (قوله اذا وقعت الجناية الخ) فعلم أن العصمة تحولت الى الله والجناية أى السرقة وقعت فى عصمته تعالى واذا كانت الجناية وقعت فى عصمته تعالى فصارت جناية كاملة فانها جناية من جميع الوجوه والجناية على حق العبد جناية من وجه لانه مباح نظرا الى ذاته فلما كانت الجناية كاملة فقد شرع جزاء الفعل جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال فانه تعالى غنى عنه (قوله ولان جزى الخ) معطوف على قوله لان الجزاء الخ قال الشارح فى التفسير الاحمدى ان جزى بمعنى قضى وكفى وهذا مطابق لما فى الصراح جزى عنى هذا الامر أى قضى ومنه قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيأ وهذا رجل جازيك من رجل أى حسبك وقال فخر الاسلام ان جزى بمعنى قضى وجزأ بالهمزة بمعنى كفى وتبعه بعض الشراح (أى صاحب دائر الاصول اه منه) وقدح عليه صاحب الكشف بان كونه مهموزا ما وجدته فى كتب اللغة التى عندى ولعل الشيخ رحمه الله وقف عليه أقول انه جاء المهموز أيضا فى منتهى الارب جازئك من رجل كصاحب كافى و بسنده است ترا وطعام جزى كامير طعام كافى و بسنده

الاحمدى

(قوله على الحكم) أى على حكم الخاص وهو أنه يتناول المخصوص قطعا (قال ولذلك) اورد ذلك لبعد المشار اليه (قوله قال الخلع) هو بالضم عبارة عن ازالة ملك النكاح بلفظ الخلع وما فى معناه كالمبارأة وهو طلاق بائن (قوله فسخ النكاح) هذا على ماهو مروى عن الشافعى رحمه الله وثمرة الخلاف بيننا وبينه أنه لو خالعها بعد تطليقتين جاز عنده أن ينكحها بلا تحليل لا عندنا كذا قال البرجندى وأما الصحيح من مذهبه فهو أن الخلع طلاق لا فسخ كذا فى التلويح (قوله بعده) أى بعد الخلع (قوله اثنان) لا كما كان فى الجاهلية من أنهم يطلقون ويراجعون وما كان تعيين العدد (قوله بالتفريق الخ) فان الطلاق الحسن السنى هو تفريق الثلاث فى أطهار لا وطء فيها فيمن تحيض وأشهر فى غيرها كذا فى تنوير الابصار ولو أوقع طلقات فى طهر واحد لا رجعة فيه يقع الطلاق لكنه بدعى كذا فى الخلاصة (قوله بحسن المعاشرة) أى بلا قصد اضرار المرأة كما كان فى الجاهلية من أنهم يطلقون واذا قرب انقضاء عدتها راجعون قصدا الى اضرارها (قوله أى تخليص الخ) حتى تتم عدتها ثم هى مختار فى أمر نفسها (قوله حدود الله) أى حقوق الزوجية (قوله فعلم الخ) لان الله تعالى جمعهما فى قوله أن لا يقيما حدود الله ثم خص جانب المرأة مع أن المرأة لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج فكان هذا بطريق الضرورة بيان أن فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو الطلاق كذا فى التلويح فان قلت لم لا يجوز أن يكون فعل الزوج هو قبول ذلك الافتداء قلت لما لم يكن بد من تقرير فعل الزوج فتقرير ماهو من جنس السابق أولى فافهم (قوله ثم قال) أى الله تعالى (قوله فيما بينهما) أى بين قوله تعالى الطلاق مرتان الخ وفان طلقها الخ (قوله لانه) أى لان الخلع (قوله ان الفاء) أى فى قوله تعالى فان طلقها (قوله أن يقع) أى الطلاق (قوله هى هذه) أى ما فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الآية (قوله فكأنه قيل الطلاق الخ) توضيحه أن الطلاق فى الآية محمول على الرجعى على تقدير عدم أخذ المال وعلى البائن بالخلع على تقدير أخذ المال ولا يذهب عليك أنه يلزم حينئذ

الشرع وعصمة المالك لتنافٍ بينهما لان احداهما تقتضى الحرمة لعينه والاخرى لغيره فاعتبرنا جانب الشرع فلم تبق عصمة المالك ولم تحول الملك لانا نحول محل الجناية لتقع الجناية على حق الله تعالى فتكمل الجناية فيكون كمال الجزاء بمقابلة كمال الجناية ومحل الجناية العصمة فاكتفينا به لان تحويل العصمة كاف ولان وجوب القطع باعتبار العصمة فى محل مملوك (س) العصمة اذا انتقلت ولم تبق حقا للمالك كيف تشترط خصومته (ج) المالك غير معتبر فيه لعينه بل لتظهر السرقة بخصومته عند الامام ليتمكن به من الاستيفاء حتى لو وجد الخصم بلا ملك يكتفى به كالمكاتب ومتولى الوقف ولان الجناية تقع على المال والعصمة وصف المال لانها عبارة عن كونه حرام التعرض فتنتقل دون الملك فهو وصف المالك اذ هو عبارة عن القدرة وهى صفة القادر فلا تنتقل لان الملك ليس بمحل للجناية ولانه انما ينتقل ماهو قابل للنقل وهو معهود فى الشرع والمعهود انتقال العصمة دون الملك ألا ترى أن العصير اذا تخمر يبقى مملوكا ولم يبق معصوما (ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا

الاحدى وكفالك هذا ثم ذكر المصنف رحمه الله بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم فقال (ولذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع) أى ولاجل أن مدلول الخاص قطعى واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعدما خالعها خلافا للشافعى رحمه الله وبيانه أن الشافعى رحمه الله يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال أولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان أى الطلاق الرجعى اثنان أو الطلاق الشرعى مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف أى مراجعة بحسن المعاشرة أو تسريح باحسان أى تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أى فان ظننتم يا أيها الحكام أن لا يقيما أى الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمروءة فلا جناح عليهما فيما افتدت المرأة به وخلصتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم ان فعل المرأة فى الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مذكورا سابقا أعنى الطلاق لا الفسخ لان الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أى فان طلق الزوج المرأة ثالثا فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجا غيره ووطئها وطلقها فالشافعى رحمه الله يقول انه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة ثالثة وذكر الخلع فيما بينهما جملة معترضة لانه فسخ لا يصح الطلاق بعده ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التعقيب وقد عقب هذا الطلاق بالافتداء فينبغى أن يقع بعد الخلع وهو أيضا طلاق غايته أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعا اثنتان فى قوله تعالى الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هى هذه ولكنه لا بأس به فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج فى الطلقتين فكأنه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين فحينئذ يجب امساك بمعروف أو تسريح باحسان أو

استعمال اللفظ الواحد في معنيين حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين والكل باطل فالصواب أن يقال ان المراد بالطلاق الرجعي ونعني بالرجعي ما يصح الرجوع بعده بدون التحليل فالخلع وان كان طلاقا بائنا لكنه رجعي بهذا المعنى وهذا المعنى وان كان غير متعارف لكن الامر سهل ثم ههنا اشكال آخر وهو أن المذكور في الآية الطلاق على مال لا الخلع فلا يصح الاستدلال بالآية على ان الخلع طلاق ويلحقه صريح الطلاق وأجيب عنه أولا بان الطلاق على مال أعم من الخلع فانه قد يكون بصيغة الخلع وقد يكون بلفظ الطلاق وفيه ان الخصم لا يسلم أن ما يكون بصيغة الخلع طلاق كيف ولو سلمه ارتفع النزاع من البين كذا قال الشارح في التفسير الاحمدي وثانيا بان الآية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فبالنظر اليه يصح الاستدلال قال المفسرون ان هذه الآية نزلت في زوجة ثابت بن قيس فانها اختلعت بحديقة أعطاها لها في مهرها من قبل فردتها اليه وطلقها وأخذ تلك الحديقة وهذا أول خلع كان في الاسلام (قوله فحينئذ تكون) أى الطلقة (قوله اندفع الخ) أما وجه اندفاع الاول فهو أن عدم الحل حكم للطلاق الذي بعد الطلقتين سواء كانتا

رجعيتين أو في ضمن الخلع لا حكم الطلاق الذي بعد الخلع فقط وأما وجه اندفاع الثاني فهو أن الخلع

تحل له فان الفاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الوصل والتعقيب وانما وصل الطلاق بالافتداء بالمال فأوجب صحة الطلاق بعد الخلع فالشافعي رحمه الله متى وصله بالرجعي وأبطل وقوعه بعد الخلع لا يكون عملا به ولا بيانا (و) لنا (وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) وهي التي زوجت بغير تسمية مهر عملا بقوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم فالابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب والطلب بالعقد يقع والباء للالصاق فيقتضي أن يكون المال ملصقا بالابتغاء فالقول بتراخيه عن الابتغاء الى وجود الوطء كما قاله الشافعي في المفوضة ترك العمل بالخاص بالرأي ولا يلزم النكاح الفاسد فانه لا يجب المهر فيه بنفس العقد اجماعا بل بالدخول لان المراد به الطلب الصحيح وذلك بالنكاح الصحيح

كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم أن يكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذلك وأنه يلزم أن لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم لكن يرد أن هذا كله انما يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت وأما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام أنه قال هو الطلاق الثالث فحينئذ يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك ولا تعلق له بمسئلة الخلع أصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة أو تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثا فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي (ووجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة) عطف على قوله صح ايقاع الطلاق وتفريع على حكم الخاص أى ولاجل أن العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان وجب مهر المثل بنفس العقد من غير تأخير الى الوطء في المفوضة وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها

ليس طلاقا مستقلا على حدة بل هو مندرج في الطلقتين كما مر مفصلا (قوله أنه يلزم) أى على تقدير أن لا يكون قوله تعالى فان طلقها الخ مرتبطا بقوله تعالى الطلاق مرتان الخ (قوله ليس كذلك) أى ليس بعد الخلع بل بعد الطلقتين الرجعيتين (قوله وأنه يلزم الخ) معطوف على قوله انه يلزم الخ واللازم باطل فان الخلع ابتداء قبل الطلقتين صحيح وقد أجيب عن هذا بان هذا اللزوم انما هو باعتبار مفهوم المخالفة وذلك ليس بمعتبر عندنا فتدبر (قوله لكن يرد الخ) المورد العلامة التفتازاني في التلويح (قوله هذا كله) أى كون الخلع طلاقا وصحة ايقاع الطلاق بعد الخلع على ما بين (قوله على ما روى الخ) أخرج البيهقي عن أنس قال جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله انى أسمع الله يقول الطلاق مرتان فأين الثالثة قال امساك بمعروف أو تسريح باحسان هي الثالثة كذا في الدر المنثور (قوله بيانا لذلك) أى التسريح باحسان ثم لا يذهب عليك أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم ان الطلقة الثالثة داخلة في التسريح باحسان فانه عبارة عن ترك المراجعة وهو أعم من الطلقة الثالثة لا أنه عينها كيف ولو كان اشارة الى الطلقة الثالثة فقط لكان المعنى ان الواجب بعد الطلقتين أحد الامرين اما امساك بمعروف أى المراجعة بحسن المعاشرة أو الطلقة الثالثة وهذا باطل بالاجماع فان للمرء أن لا يراجع ولا يطلق بل لا يتعرض حتى تنقضي عدتها فافهم (قوله فالمعنى التي فوضت الخ) هذا مخالف لاكثر الاصوليين فانهم قالوا ان المراد بالمفوضة بكسر الواو هي البالغة التي تأمر وليها أن يزوجها من غير تسمية المهر أو على أن لا مهر لها فزوجها (قوله لان الاولى) أى التي فوضت نفسها بلا مهر (قوله للخلاف) أى بيننا وبين الشافعي رحمه الله

(قوله عند الشافعی) فانه لابد للنكاح عند من ولی ثم لا يذهب عليك أن عدم صحة نكاحها عند الشافعی رحمه الله لايمنع كونها محلا للخلاف بل الخلاف فيما يكون فی محلين فی صحة نكاحها وفی وجوب مهرها بنفس العقد كذا قال أعظم العلماء (مولانا عبد السلام الاعظمی اه منه) رحمه الله فتأمل (قوله يجب كمال مهر المثل الخ) اعترض عليه بأنه حينئذ يجب أن يتنصف مهر المثل بالطلاق قبل الوطء مع انه لايجب بل يجب المتعة فی هذه الصورة وأجيب بأن التنصيف ليس بقياسی بل هو بالنص وهو وارد فی المسمی فلا يتعداه (قوله فی الذمة) أی ذمة الزوج (قوله والموت) أی موت أحد الزوجين (قوله ماوراء ذلكم) أی سوی المحرمات المذكورة (قوله أن تبتغوا) أی النساء (قوله بتقدير اللام) حذف اللام مع أن وأن كثير شائع (قوله فالباء) أی فی بأموالكم (قوله وقيل) القائل فخر الاسلام البزدوی وانما عنونه بقيل لان مدار التقرير علی الباء لا علی الابتغاء (قوله البضع) بالضم فرج زن كذا فی الغياث (قوله فان لم يذكر) أی المهر (قوله فلا أقل من أن يكون) أی ابتغاء البضع ثم ان اختلج فی صدرك أنه روی البخاری عن سهل بن ساعدة ان امرأة وكلت النبی صلی الله عليه وسلم لتزويجها فقال رجل يارسول الله زوجنيها فقال زوجناكها بما معك من القرآن فعلم أن الالصاق بالمال ليس بضروری فازحه أولا بأن هذا خبر الواحد وهو لا يعارض نص الكتاب وثانيا بأن المعنی زوجناكها بسبب ما معك من القرآن فالباء للسببية لا للمقابلة كذا قال العينی فی شرح صحيح البخاری

(و) لذا (كان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الی العبد

عند الشافعی رحمه الله وتحقيقه أن المرأة التی فوضها وليها بلا مهر أو علی أن لا مهر لها لايجب المهر لها عند الشافعی رحمه الله الا بالوطء فلو مات أحدهما قبل الوطء لايجب المهر لها عند الشافعی وعندنا يجب كمال مهر المثل عند العقد فی الذمة ويجب أداؤه عند الوطء والموت عملا بقوله تعالی وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم فقوله أن تبتغوا بدل من وراء ذلكم أو مفعول له بتقدير اللام أی أحل لكم ماوراء المحرمات لان تبتغوا بأموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وهو الطلب وعلی كل تقدير يوجب أن يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فی اللفظ فلا أقل من أن يكون ملصقا فی الوجوب علی الذمة ولكن بشرط أن يكون الابتغاء صحيحا حتی لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخی الی الوطء بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة أو المتعة أو بطريق الزنا لايحل ذلك الفعل ولايجب المال أصلا واليه يشير قوله تعالی محصنين غير مسافحين وفی هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها فی حاشية التفسير الاحمدی (وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الی العبد) عطف علی ماسبق وتفريع علی حكم الخاص أی ولاجل أن العمل بالخاص واجب ولايحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الی العباد وبيانه أن تقدير المهر عند الشافعی

(قوله ولكن بشرط الخ) لما كان يتبادر من الآية ان ابتغاء النساء أی ابتغاء كان يكون ملصقا بالمال فيرد عليه ان الابتغاء لو كان بالنكاح الفاسد كالنكاح بغير شهود ونكاح معتدة الغير ونكاح احدی الاختين فی عدة الاخری فی الطلاق البائن ونكاح الامة علی الحرة لايجب المال بنفس العقد عندنا أيضا (أی كما عند الشافعی اه منه) وان خلا بها اذ لايثبت بالخلوة التمكن لفساد العقد فاذا دخل بها فلها مهر المثل لو لم يكن لها مسمی وان كان لها مسمی فان كان مساويا بالمهر المثل أو أقل منه فلها المسمی وان كان زائدا علی مهر المثل فلها مهر المثل ويهدر الزيادة كذا فی مجمع البركات ولو كان بالاجارة أو بالمتعة أو بالزنا لايجب المال أصلا فدفعه الشارح بقوله ولكن بشرط الخ ثم اعلم أولا ان المتعة لاتجوز وهو حرام واتفق عليه الائمة الاربع وشهد علی حرمتها الاحاديث الصحيحة ونسبة اباحتها الی الامام مالك افتراء وما نقل عن ابن عباس من اباحتها فقد صح رجوعه عنه وصورتها أن يقول مثلا لامرأة أتمتع بك كذا مدة بكذا من المال وثانيا ان ذكر الزنا بعد الاجارة والمتعة من قبيل ذكر العام بعد الخاص فافهم (قوله واليه) أی الی أن الشرط الابتغاء الصحيح (قوله محصنين الخ) فی المدارك الاحصان العفة وتحصين النفس من الوقوع فی الحرام والمسافح الزانی من السفح وهو صب المنی فبقيد الاحصان خرج النكاح الفاسد فانه محظور شرعا ولذا قال فی العالمكيرية اذا وقع النكاح فاسدا فرق القاضی بين الزوج والمرأة وبقيد عدم المسافحة خرج الاجارة وأخواتها (قوله اعتراضات الخ) منها ان التمسك بهذه الآية لا يستقيم فی حق المفوضة لانها انما تدل علی كونه مشروعا بمال لا علی كونه غير مشروع بلا مال بل هو مسكوت عنه موقوف علی قيام الدليل وقد قام الدليل علی كونه مشروعا بلا مال أيضا وهو قوله تعالی فانكحوا ما طاب لكم وأنكحوا الايامی منكم فانه مطلق يجری علی اطلاقه والمقيد علی تقييده وفيه ان المطلق يحمل علی المقيد فی الحكم الواحد والحادثة الواحدة وفيه ان النكاح سبب ولا حكم فيه وفيه أنه سبب من وجه وحكم من وجه فيحمل للاحتياط وفيه مافيه كذا قال الشارح فی حاشية التفسير الاحمدی (قوله علی ماسبق) أی علی قوله صح ايقاع الطلاق (قوله الشارع) أی الله تعالی

عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم) فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو التقدير فالقول بأن المهر غير مقدر شرعا كما قال الشافعى ترك العمل بالخاص وكذا الكناية فى قوله فرضنا لفظ خاص يراد به ذات المتكلم فدل ذلك على أن صاحب الشرع هو المتولى للايجاب والتقدير وانه لا اختيار للعبد فيهما أصلا بل تقدير العبد امتثال به أى أن مهور النساء مقدرة معلومة عند الله تعالى

رحمه الله مفوض الى رأى العباد واختيارهم فكل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر فى جانب الاكثر لكن يقدر فى جانب الاقل وهو أن لا يكون أقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم وما ملكت أيمانهم أى قد علمنا ما قدرنا عليهم فى حق أزواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم أن المهر مقدر فى علم الله تعالى وقد بينه النبى عليه السلام بقوله لا مهر أقل من عشرة دراهم وكذا تقييده على قطع اليد لانها أيضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا لاحتياجه الى البيان وهذا فى اصطلاح الفقهاء وأما فى اللغة فهو حقيقة فى الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعى رحمه الله ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم على أزواجهم لان المهر لا يقدر فى حق ما ملكت أيمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب فى حق الازواج وما ملكت أيمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت أيمانهم بتقدير فرضنا ثانيا أى وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم على أن يكون هذا بمعنى أوجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم ذكر المصنف رحمه الله دلائل كل من المسائل الثلاث فقال (عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وأن تبتغوا بأموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم) فقوله عملا تعليل لقوله صح الخ على طريق اللف والنشر المرتب فقوله فان طلقها

(قوله وان كان الخ) لفظة ان وصلية (قوله عليهم) أى على الازواج (قوله وضع الخ) بدليل غلبة استعمال الفرض فى التقدير شرعا فصار كانه حقيقة عرفية بعد كونه منقولا يقال فرض القاضى النفقة أى قدرها ومنه الفرائض للسهام المقدرة واستعماله فى غير التقدير مجاز فما الاشتراك (قوله خاص) كذا قال فخر الاسلام ولما كان يرد ههنا أن ضمير المتكلم مشترك بين المثنى والجمع والمذكر والمؤنث فكيف يكون خاصا اصطلاحيا وأجيب عنه بأن المراد خصوصية بالنسبة الى غير المتكلم أى يدل على ذات المتكلم لا غير قال الشارح (براءلا ما اه منه) رحمه الله تبرئا عن التهمة على ما قالوا (قوله وكذا الاسناد خاص الخ) فى التنقيح من صاحب التوضيح خص فرض المهر أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا وتحقيقه على ما فى التلويح ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى أن مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد اه ولك أن تقول ان لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد مركب فلا يكون خاصا لان الخاص من أقسام المفرد اللهم الا أن يقال ان المراد أن لفظ الفرض خاص من حيث الاسناد والعجب من الشارح حيث قال فى التفسير الاحمدى موافقا لما فى التلويح وقال ههنا ان الاسناد خاص عند صاحب التوضيح والامر ان نسبة هذا القول الى صاحب التوضيح لا تصدق لهما على ان الاسناد ليس بلفظ والخاص من أقسام اللفظ فتدبر (قوله لا مهر الخ) رواه الدارقطنى وقد تكلم فيه فان فى سنده ضعيفين عند المحدثين لكن البيهقى رواه من طرق وضعفها الا أن الضعيف اذا تعددت طرقه صار حسنا لغيره يحتج به كما ذكره النووى فى شرح المهذب كذا قال على القارى (قوله وكذا تقييده) أى المفروض عند الله على قطع اليد فى السرقة فان قطع اليد فى السرقة عوض عشرة دراهم فقد جعل عشرة دراهم مقابل عضو وهى اليد فكذا المهر مقابل بعضو وهو البضع فلا يكون أقل من عشرة فلا دراهم (قوله فالتقدير الخ) دفع دخل هو ان قدر المفروض لم يعلم من الآية فيكون مجملا لا خاصا (قوله وهذا) أى كون الفرض بمعنى التقدير (قوله فى الايجاب والقطع) فى الصراح فرض فريضه كردن ورخنه كردن وبريده كردن (قوله ههنا) أى فى الآية بمعنى الايجاب فالمعنى قد علمنا ما فرضنا أى أوجبنا على الازواج فى حق أزواجهم وفيما ملكت أيمانهم والمراد بما أوجبنا النفقة والكسوة (قوله بقرينة تعديته) أى الفرض بعلى فانه يقال فرض عليه بمعنى أوجب (قوله وعطف الخ) عطف على التعدية (قوله لان المهر الخ) دليل على ان عطف ما ملكت أيمانهم على أزواجهم قرينة لكون الفرض بمعنى الايجاب لا بمعنى التقدير (قوله لتضمين الخ) فمعنى الآية قد علمنا ما فرضنا أى قدرنا موجبا عليهم الخ والتضمين على ما قال الجمال فى حاشية الفوائد الضيائية عبارة عن أن يلاحظ فى فعل أو صفة معنى فعل أو صفة آخر بقرينة ذكر متعلق الملاحظة بعده بحيث يكون الاول مقيدا والثانى قيدا (قوله بتقدير فرضنا ثانيا الخ) فتقدير الآية قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم وما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم (قوله هذا) أى فرضنا الثانى (قوله هكذا قالوا) لعله ايماء الى ان ارتكاب التضمين وتقدير فرضنا ثانيا لا يخلو عن تكلف (قوله اللف والنشر المرتب) اعلم ان اللف والنشر ذكر متعدد

على التفصيل أو الاجمال ثم ذكر ما لكل واحد من آحاد هذا المتعدد من غير تعيين اعتماداً على أن السامع يرد ما لكل واحد منها الى ما هو له لعلمه بالقرائن فان كان الاول من المتعدد في النشر للاول من المتعدد في اللف والثاني للثاني وهكذا الى الآخر فهو اللف والنشر المرتب والا فهو اللف والنشر الغير المرتب والتفصيل في علم البديع

(قوله الى المسئلة الاولى) وهو قوله صح ايقاع الطلاق

واذا اصطلح الزوجان على مقدار يظهر ما كان مقدراً معلوماً عند الله تعالى لا أن العباد يقدرون ما ليس بمقدر وعلى هذا قيم الاشياء فانها معلومة مقدرة عند الله تعالى والمقومون ما رأيهم يقدرون ذلك المقدر المعلوم المستور عنا فهذا كذلك في فوض اثبات المهر وتركوا التقدير فيه الى العبد كما قال الشافعي فقد ترك العمل بالخاص واعمل فيما قلنا بالوجوب أصله وأدنى المقدار فيه ثابت شرعاً لا اختيار فيه للزوجين ولهذا لو تزوج امرأة بخمسة دراهم كانت الخمسة مهراً عنده وعندنا يجب عشرة دراهم لان الشارع قدره بالعشرة لقوله عليه السلام لا مهر أقل من عشرة دراهم وهذا لان النساء إماء الله ونحن عبيده فكان المهر للولى ولهذا خص النبي عليه السلام بعدم المهر اظهاراً لكرامته وهذا في الابتداء فاما في البقاء فهو حق المرأة فتتولى اسقاطه ومن ذلك قوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فبقي الاضافة اليهما ثم تخصيص جانبها بالذكر بيان أن الذي من جانب الزوج في الخلع عين ما تناوله أول الآية وهو الطلاق لا غيره وهو الفسخ وهذا لان الخلع يوجد منهما ولا يستبد به وقد ذكر فعلها ولم يذكر فعل الزوج فكان تقريراً لفعل الزوج على ما سبق وقد سبق الطلاق بجعل الخلع فسخاً كما قال الشافعي ترك للعمل بهذا الخاص وجعله طلاقاً يكون عملا به ولم يصر الطلاق أربعاً لان التعدد كر التطليقة الثالثة بعوض وبغير عوض وعلى هذا اعتبرنه فيما يكون من هذا الجنس (القول في الامر * وهو) من الخاص فان صيغة الامر لفظ خاص وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل * واعلم ان مسائل الامر خمسة أنواع لانه اما ان يكون في بيان نفس الامر وموجبه أو في بيان المأمور به وهو الفعل أو في بيان المأمور فيه وهو الزمان أو في بيان المأمور وهو المكلف أو في بيان الآمر وهذا تقسيم ضروري لان الامر لابد أن يصدر عن أحد وهو الآمر ولابد وأن يصدر بايجاب شيء وهو المأمور به ولابد من مكلف ليجب عليه وهو المأمور اذ بالامر لا يجب شيء على الآمر وهذا الامر لوجوب فعل على العبد وفعله لابد أن يقع في زمان وهو المأمور فيه فالامر (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) فخرج فعل النبي عليه السلام والاشارة بالقول فانهما ليسا بأمر والدعاء والالتماس بقوله على سبيل الاستعلاء فان من قال لغيره افعل على سبيل التضرع لا يسمى آمراً وان كان أعلى رتبة من المقول له افعل ومن قال لغيره على سبيل الاستعلاء افعل يقال انه أمره وان كان أعلى رتبة منه وبقوله افعل أو نحوه يخرج قول من هو مفترض الطاعة لغيره أوجبت عليك أن تفعل كذا أو واجب عليك فعل كذا

فلا محل له ناظر الى المسئلة الاولى وقوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم ناظر الى المسئلة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسئلة الثالثة وقد بينت كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسئلة فتأمل ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن تعريف الخاص وحكمه وتفريعاته أراد أن يبين بعض أنواعه المستعملة في الشريعة كثيراً وهو الامر والنهي فقال * (ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل) أي من الخاص الامر يعني مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه أنه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب والقول مصدر يراد به المقول لان الامر من أقسام الالفاظ وهو جنس يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء يخرج به الالتماس والدعاء وبقي فيه النهي داخلا فخرج بقوله افعل

بعد الخلع (قوله المسئلة الثانية) هو قوله وجب مهر المثل بنفس العقد في المفوضة (قوله والمسئلة الثالثة) وهو قوله وكان المهر مقدراً شرعاً غير مضاف الى العبد (قوله فقال) وقدم الامر على النهي لان الانسان مكلف بالاعيان أولا وهو مأمور به (قوله يعني مسمى الامر) أي ما صدق عليه لفظ الامر كاضرب وانصر وغيرهما وانما عنى بالامر مسمى الامر بقرينة قول المصنف الآتي (ويختص مراده بصيغة لازمة) فان معناه أنه يختص مراد الامر أي الوجوب بصيغة لازمة والوجوب مراد مسمى الامر لا مراد لفظ الامر فان لفظ الامر المركب من أمر حقيقة في اللفظ الدال وضعاً على انشاء طلب الفعل مع الاستعلاء وأما اطلاقه على الفعل فعند الجمهور مجاز وقيل هو حقيقة أيضاً فصار مشتركاً كالفظيين القول والفعل وقيل انه موضوع للقدر المشترك بين القول والفعل وهو مفهوم أحدهما والبسط

في المبسوطات (قوله لانه الخ) دليل على أن من الخاص مسمى الامر (قوله وهو الطلب) أي طلب الحدث في الزمان المستقبل سواء كان مقارناً لزمان التكلم أو بعد منفصلا عنه فان الانسان انما يؤمر عالم بفعله ليفعله كذا في بعض شروح المراح (قوله والقول الخ) دفع دخل تقريره ان مسمى الامر لفظ فكيف يحمل عليه القول (قوله وهو) أي القول (قوله يخرج به الخ) فان طلب الفعل مع التساوي التماس ومع الخضوع دعاء ومع الاستعلاء أمر (قوله وبقي الخ) فان النهي أيضاً قول القائل لغيره على

سبيل الاستعلاء (قوله والمراد الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان التعريف غير جامع لعدم شموله الامر الغائب والمتكلم معروفا كان أو مجهولا اذ ليس فيها افعل (قوله مشتقا من المضارع الخ) احترز به عن نحو نزال بمعنى انزل وعن كل فعل لا يكون مشتقا من المضارع بهذه الطريقة وان كان مستعملا في الطلب نحو أوجبت عليك أن تفعل كذا أو يجب عليك أن تفعل كذا والعجب من البعض (أى المولوى خادم أحمد اه منه) رحمه الله تعالى انه قال أولا ان في هذين القولين طلبا ثم قال ان في الاول اخبارا عن الايجاب وفي الثانى اخبارا عن الوجوب تدبر (قوله على هذه الطريقة) أى على الطريقة المعروفة لاتخاذ الامر (قوله المقصود منه) أى مقصود القائل من الامر (قوله ويعد الخ) هذا على رأى الجمهور فانه لو قال الادنى للاعلى افعل يذم لسوء الادب فلو كان المعتبر هو العلو في نفس الامر لم يكن هذا أمرا لأنه يذم ولو لم يكن الاستعلاء معتبرا لا يذم فعلم أن الاستعلاء شرط وعند بعض المعتزلة يشترط العلو في الامر وقيل

لا يشترط العلو ولا الاستعلاء والتفصيل في المطولات (قوله وبما ذكرنا)

أو أطلب منك أن تفعل كذا فهذا كله طلب تحصيل الفعل وليس بأمر وبه ظهر ضعف قولهم انه طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ونحوه وقولهم طلب الفعل لمن دونه في الرتبة لجواز الامر لمن فوقه في الرتبة حتى ينسب الى الجهل والحق من حيث انه أمر من هو أعلى منه ولا يلزم أن الامر موجود بدون لفظة افعل لانا لا نعني به هذه الصيغة على الخصوص وهو معلوم لمن له أدنى لب الا ترى أنه ذكر صاحب المحصول فيه الوجوب له صيغة مفردة في اللغة وتلك الصيغة هي افعل وقد علم بالبديهة انه لم يرد به تلك الصيغة الخاصة * فصل (ويختص مراده بصيغة لازمة

والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا أو غائبا أو متكلما معروفا أو مجهولا ولكن بشرط أن يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع أولا ولهذا نسب الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان أريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء أيضا أمر عندهم وان أريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما أريد به التهديد والتعجيز لانه أيضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما (ويختص مراده بصيغة لازمة) بيان لكون الامر خاصا يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين أى لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بأن يقال ان دخول الباء ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة أن الصيغة لازمة للمراد لا تنفك عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف أو يقال ان الباء داخلة على المختص به كما هو أصلها أى لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو أيضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي أن يحمل اللازم على اللازم

أى من الاشتراط (قوله ما قيل) القائل صاحب التلويح (قوله لان الالتماس) وهو قول لفظ الامر مع التساوى والدعاء وهو قول صيغة الامر مع الخضوع أيضا أمر عندهم أى عند أهل العربية فلا يكون التعريف جامعا حينئذ (قوله فيصدق الخ) مع أن ما أريد به التهديد نحو اعملوا ما شئتم والتعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله ليسا من الامر حقيقة فلا يكون التعريف مانعا (قوله وذلك) أى الاندفاع (قوله وذا) أى الالزام لا يصدق الا على الوجوب فصار التعريف مانعا (قوله ونحوهما) كالاباحة نحو واذا حللتم فاصطادوا (قوله من الجانبين) قال شارح مختصر الحسامى واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل ليث وأسد وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة (قوله الا للوجوب) أى لا للندب ولا للاباحة فليس الامر مشتركا بين الوجوب والندب والاباحة (قوله دون الفعل) أى فعل النبي عليه السلام فليس الامر والفعل مترادفين (قوله فيكون) أى قول المصنف (قوله وذلك) أى كون قول المصنف نفيا للاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والترادف أى بين الامر والفعل جميعا (قوله خصصت الخ) فالذكر مختص والمعنى خصصت الذكر بفلان (قوله الاشتراك) أى اشتراك الامر بين الوجوب والندب والاباحة (قوله الترادف) أى بين الفعل والامر (قوله أو يقال الخ) معطوف على قوله بقال ان دخول الخ (قوله كما هو أصلها) يعني أن أصل الباء الدخول على المختص به (قوله أيضا) أى كما ان قوله بصيغة نفي الترادف بين الفعل والامر (قوله لان الملزوم الخ) يعني أن الملزوم وهو الوجوب لا يوجد

حتى لايكون الفعل موجبا خلافا لبعض أصحاب الشافعى) أى المراد بالامر يعرف بهذه الصيغه فقط ولا يعرف بدون هذه الصيغة عند الجمهور وقال بعض أصحاب مالك والشافعى يعرف المراد بالامر بدون هذه الصيغة وعلى هذا يبتنى الخلاف ان أفعال النبى عليه السلام موجبة أم لافعندنا ليست بموجبة لانتفاء الصيغة وعندهم موجبة كالامر لقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أى فعله ولولم يكن الامر مستفادا بالفعل لماسمى به اذ الامر موجب ولولم يكن الفعل موجبا كالامر لكان هذا اطلاق لفظ الموجب على غير الموجب ولقوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى فهو تنصيص على وجوب اتباعه فى أفعاله واذا ثبت استعمال الامر فى الفعل كان حقيقة فيه لان ظاهر الاستعمال الحقيقة وعندنا هو حقيقة فى القول فقط لان العبارات انما وضعت دلالات على المعانى المقصورة ليقع العلم لغيره عما فى ضميره ولا تقصر العبارات عن المقاصد والمعانى لان المهملات أكثر من المستعملات ولانه حينئذ يختل الغرض المطلوب من وضع الكلام وهو الابانة المراد ولا يتحقق انتفاء المقصود الابعد أن يكون لكل مقصود عبارة ثم سائر مقاصد الفعل كالماضى والحال والاستقبال مختصة بعبارة وضعت لها والمراد بالامر من أعظم المقاصد لحصول الابتلاء به فاختصاصه بالعبارة أحق من غيره فاذا ثبت أصل الموضوع كان حقيقة له فيكون لازمه على معنى انه لا يوجد هذا المعنى بدون هذه الصيغة ألاترى أن الاسد لما كان موضوعا لهيكل مخصوص لا يوجد الهيكل المخصوص بدون اسم الاسد الااذا دل الدليل على أن المراد بالامر غير مراد بهذه الصيغة واذا ثبت انه حقيقة له فلا يكون حقيقة فى الفعل دفعا للاشتراك ولانه لو كان حقيقة فى الفعل لصح أن يقال للقائم آمر ولان ما كان حقيقة لشئ لا يصح نفيه عنه بحال كالاب لاينتفى عنه هذا الاسم بحال والمجاز يصح نفيه كالجد يسمى أبا و يصح نفيه ثم ههنا لا يصح نفى اسم الامر عن القول المخصوص و يصح عن الفعل فدل أن الاستعمال فيه مجاز وقوله (للنهى عن الوصال وخلع النعال) أى لما واصل وواصل أصحابه أنكر عليهم الموافقة فى وصال الصوم فقال

اللازم المساوى أى لا يوجد المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم حينئذ نفى الترادف والاشتراك جميعا كناية ثم صرح بعد ذلك بنفى الترادف قصدا فقال (حتى لايكون الفعل موجبا) أى اذا كان المراد مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبى عليه السلام موجبا على الامة من غير مواظبته عليه السلام (خلافا لبعض أصحاب الشافعى رحمهم الله) فانهم يقولون ان فعل النبى عليه السلام أيضا موجب امالانه أمر وكل أمر للوجوب واما لانه مشارك للامر القولى فى حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا و بينهم فى كل مالم يكن سهوا منه عليه السلام ولا طبعا له ولا مخصوصا به والا فعدم كونه موجبا بالاتفاق (للنهى عن الوصال وخلع النعال) متعلق بقوله حتى لايكون الفعل موجبا وحجة لنا أى لمنعه

بدون اللازم أى الصيغة وان كان اللازم لكونه عاما أو جد بدون الملزوم فلا يفهم الوجوب بغير الصيغة وهو الفعل فصار نفيا للترادف بين الفعل والصيغة فلا يفهم نفى الاشتراك قط فلا يفيد قوله لازمه فائدة جديدة فان نفى الترادف فهم من الباء والاولى حمل الكلام على مايفيد فائدة جديدة فينبغى الخ (قوله كناية) أى لاصراحة (قوله بنفى الترادف) أى بين الفعل والامر (قوله المراد) أى الوجوب (قوله فعل النبى الخ) ايماء الى أن الالف واللام على الفعل فى قول المصنف حتى لايكون الفعل الخ للعهد أو هو عوض عن المضاف اليه (قوله من غير مواظبته) فيه أن الفعل مع المواظبة ليس بموجب أيضا ألاترى أن الاعتكاف سنة مؤكدة مع أنه صلى الله عليه وسلم واظب عليه كذا فى الهداية ثم ان المواظبة مع الانكار على الترك موجب تدبر (قوله امالانه امر الخ) هذا على سبيل الترقى بأن الامر قسمان قول وفعل (قوله واما لانه الخ) هذا على سبيل التنزل بأن الفعل ليس بقسم من الامر الا أنه كالامر فى افادة الوجوب (قوله والا الخ) أى وان كان الفعل صادرا منه عليه السلام سهوا كالزلات أو كان طبعا له كعادات الاكل والشرب أو كان مخصوصا به وعلم خصوصه بدليل خارجى كوجوب التهجد وتزوج الزائد على الاربع فليس هذا موجبا بالاتفاق بيننا وبين أصحاب الشافعى واذا كان فعله عليه السلام بيانا لمجمل كقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فحكمه حكم المجمل فان كان موجبا فهو موجب وان كان نادبا فهو نادب وان كان مبيحا فهو مبيح فما لم يكن سهوا ولا طبعا ولا مخصوصا ولا بيان مجمل فهو محل الخلاف فعندنا ليس بموجب لكنه لما صدر من المعصوم فيكون جائزا بلا مرية والوجوب صفة زائدة لاتثبت بدون الدليل وكان من عادته الشريفة أن يهتم ببيان الوجوب لا أن يكتفى بمجرد الفعل فلا يثبت الوجوب بمجرد هذا الفعل كذا فى التنوير (قوله وحجة لنا) لاحد أن يتوجه ويقول ان هذه الافعال مختصة به صلى الله عليه وسلم فان صوم الوصال كان مخصوصا به عليه السلام وكذا فى خلع النعال علل الانكار باخبار جبريل عليه السلام وهو كان مخصوصا به عليه السلام كذا قال ابن الملك فتخرج عن محل الخلاف فافهم (قوله أى لمنعه) ايماء الى أن الالف واللام فى قول

المصنف لمنع عرض عن المضاف اليه (قوله عن صوم الوصال) هو الصوم على الصوم بدون الافطار ليلا كذا في المرقاة وما في العالمكيرية من أن صوم الوصال أن يصوم السنة كلها ولا يفطر في الايام المنهي عنها فغلط وقد اشتبه على مدونيها صوم الوصال بصوم الدهر فعليك الامتياز (قوله روى الخ) في المشكاة عن أبي هريرة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوصال في الصوم فقال له رجل انك تواصل يا رسول الله قال وأيكم مثلي اني أبيت يطعمني ربي ويسقيني متفق عليه (قوله فأنكر الخ) قيل ان النهي للتحريم وقيل للتنزيه (قوله من شراب المحبة) فيه ايماء الى أن الاطعام والسقي في الحديث ليسا محمولين على الظاهر بل المراد أنه تعالى يفيض عليه صلى الله عليه وسلم فيضا يشغله صلى الله عليه وسلم عن الاحساس بالجوع والعطش ويقويه على الطاعة كذا في المرقاة وقيل ان المراد بالحديث انه يطعم ويسقى من طعام الجنة نقله الامام الرازي في التفسير الكبير وفيه أنه لو تحقق الاطعام حقيقة ولو من طعام الجنة لم يكن مواصلا تدبر (قوله كسراب) في الغياث سراب بالفتح آنچه در ايام گرما مسافر تشنه را تابش آفتاب ريگ صحرا از دور بچون آب نمايد وگاهى در شب ماهتاب نيز همچنين مينمايد (قوله ولهذا) أي لمنعه صلى الله عليه وسلم عن وصال الصوم (قوله وهذا) أي كراهة صوم الوصال (قوله (٣٦) وروى الخ) أخرجه أبو داود عن أبي سعيد الخدري والقذر محركة پليدى خلاف نظافت كذا في منتهى الارب (قوله تمسكات الخ) أي على أن الفعل ليس بموجب (قوله أما الشافعي) أي بعض أصحاب الشافعي كما يفهم من قول المصنف قبيل هذا خلافا لبعض أصحاب الشافعي (قوله يوم الخندق) هو غزوة الاحزاب حفر المهاجرون والانصار فيها خندقا حول المدينة وانما سميت غزوة الاحزاب لاجتماع جماعات الكفار لقتال النبي صلى الله عليه وسلم كذا في بعض شروح صحيح البخاري وما يفهم من تفسير الجلالين من أن غزوة الاحزاب غير يوم الخندق فزلة عن القلم وروى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال ان المشركين شغلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أربع صلوات يوم الخندق حتى ذهب من الليل ما شاء الله فأمر بلالا فأذن ثم أقام فصلى الظهر ثم أقام فصلى العصر ثم أقام فصلى المغرب ثم أقام فصلى العشاء (قوله فأجاب عنه المصنف الخ) وقد أجاب عنه ابن الهمام بأن قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي ما وقع بعد قضاء الصلوات يوم الخندق بل في حادثة أخرى والامر في هذا القول ليس للوجوب فان صلاته صلى الله عليه وسلم كانت تشتمل على السنن والمندوبات ولا تجب مع جميعها (قال والوجوب الخ) أي وجوب الاتباع في الصلاة استفيد الخ وقد تسامح ههنا صاحب التنقيح حيث قال وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله صلوا انتهى فان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم أي بعض أصحاب الشافعي رحمه الله فالاحسن ما قال المصنف (قوله لا بالفعل) ايماء الى أن أصل الجواب منع كون الوجوب مستفادا من الفعل وان ذكره المصنف في صورة الدعوى وحينئذ لا مجال للمنع على قول المصنف والوجوب استفيد الخ بأنه يجوز أن يكون مستفادا من الفعل لا القول وانما هو ادعاء محض تدبر (قوله لاتبعوه) لامر أطيعوا الله وأطيعوا الرسول

اني لست كاحدكم اني أبيت يطعمني ربي ويسقيني ولما خلع نعليه في الصلاة وخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد ما فرغ ما لكم خلعتم نعالكم ولو كان الفعل موجبا لصار كانه أمر بالوصال وخلع النعال ثم أنكر عليهم الوصال والخلع وهو باطل (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل) اذ لو ثبت به وجوب الاتباع لخلا هذا اللفظ عن الفائدة

عليه السلام أصحابه عن صوم الوصال وخلع النعال روى أنه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم الموافقة في وصال الصوم فقال أيكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني أنتم لا تستطيعون الصيام متواليا الليل والنهار ولي قوة روحانية من عند الله تعالى أطعم عنده وأسقى من شراب المحبة كما قال قائل شعرا

وذكرك للمشتاق خير شراب * وكل شراب دونه كسراب

ولهذا ترى الامة المجاهدين يفطرون بشرب قطرة في أربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وروى أنه عليه السلام كان يصلي بأصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك قال ان جبريل عليه السلام أخبرني أن فيهما قذرا اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما هذه تمسكات أبي حنيفة رحمه الله أما الشافعي رحمه الله فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني أصلي فجعل متابعة أفعاله لازمة لامته فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (والوجوب استفيد بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي لا بالفعل) اذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤيه الفعل ولم يحتاجوا الى

(وسمى الفعل به) مجازا (لان الامر سبب الفعل) واطلاق اسم السبب على المسبب جائز ولا ينكر تسميته مجازا (س) خولف بين الجمعين فقيل فى جمع الامر بمعنى القول أوامر وفى جمعه بمعنى الفعل أمور وهو أمارة الحقيقة فى كل واحد اذ المجاز لا يفارق الحقيقة فى الجمع (ج) لا نسلم انه أمارة الحقيقة

فصل فى موجب الامر * (وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف)

الى هذا القول أصلا وقال تارة على سبيل الترقى ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول وفعل لانه تعالى أطلق لفظ الامر على الفعل فى قوله وما أمر فرعون برشيد أى فعله لان القول لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فأجاب المصنف عنه بقوله (وسمى الفعل به لانه سببه) أى سمى الفعل بلفظ الامر لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام فى الحقيقة ولما فرغ عن نفى الترادف قصدا شرع فى نفى الاشتراك قصدا فقال (وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف) يعنى أن موجب الامر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه بعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب اليه بعض ولا الاشتراك لفظا أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المصنف لانه يفهم مما ذكره التزاما فأهل الندب يقولون الامر للطلب فلابد أن يكون جانب الفعل فيه راجحا حتى يطلب وأدناه الندب وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وأهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب أن يكون مأذونا فيه ولا يكون حراما وأدناه هو الاباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا والمتوقفون يقولون ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة

(قوله الى هذا القول) أى صاروا كارا بتونى أصلى (قوله قسم من الامر الخ) تقريره أن الفعل أمر وكل أمر للوجوب فالفعل للوجوب وقد تمنع الكبرى لم لا يجوز أن يكون فرد من الامر وهو القول للوجوب (قوله لا يوصف) أى فى العرف والرشيد راه يافته والسداد درستى وراستى در كردار وكفتار كذا فى منتهى الارب (قوله فأجاب المصنف الخ) هذا الجواب بعد تسليم ان المراد بالامر فى الآية الفعل وأصل الجواب منعه لم لا يجوز ان يكون المراد بالامر فى الآية الشأن والطريق أو يكون المراد بالامر القول بقرينة ما تقدم من قوله تعالى فاتبعوا أمر فرعون أى أطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيد وحينئذ فوصفه بالرشيد من باب وصف الشئ بوصف صاحبه نحو العذاب الاليم مع أن الاليم هو المعذب (قوله من باب المجاز) باطلاق اسم السبب على المسبب (قوله فى نفى الاشتراك) أى بين الوجوب وغيره (قوله موجب الامر الخ) أى الاثر الثابت بالامر الوجوب عند أكثر العلماء وهو جواز الفعل مع حرمة الترك والندب جواز الفعل مع رجحانه والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك ثم اعلم ان الموجب بفتح الجيم والمقتضى والحكم ألفاظ مترادفة عند الفقهاء كذا فى مشكاة الانوار (قوله كما ذهب اليه بعض) هو أبو هاشم وأكثر المعتزلة ويروى عن الشافعى فى قول (قوله ولا الاباحة) كما نقل عن بعض أصحاب مالك رحمه الله (قوله كما ذهب اليه بعض) هو أبو العباس أحمد بن شريح من أصحاب الشافعى ثم اعلم أن التوقف عنده توقف فى تعيين المراد عند الاستعمال كما يشعر عليه قول الشارح فيما سيأتى فيجب التوقف الخ لا فى تعيين الموضوع له فان الامر عنده موضوع بالاشتراك اللفظى للوجوب والندب والاباحة والتهديد (قوله ولا الاشتراك لفظا الخ) اعلم أولا أن الاشتراك اللفظى عبارة عن كون اللفظ موضوعا لكل واحد من المعانى ابتداء والاشتراك المعنوى عبارة عن كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد كلى له أفراد وثانيا انه روى عن الشافعى انه مشترك لفظا بين الوجوب والندب ونقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى انه موضوع للاقتضاء حتما كان أو ندبا فصار مشتركا معنويا بينهما وقيل هو مشترك لفظا بين الوجوب والندب والاباحة وقيل مشترك معنى بين هذه الثلاثة بأن يكون موضوعا للاذن الشامل لهذه الثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة (قوله ولم يذكره) أى الاشتراك (قوله لانه يفهم الخ) فانه لما نفى كون الندب والاباحة موجب الامر فهم أنه ليس مشتركا لفظا بين الاثنين أو الثلاثة ولما قال ان موجب الامر الوجوب فهم انه ليس مشتركا معنى بين الثلاثة أو الاثنين فانه على الاول موجبه الاذن وعلى الثانى موجبه الاقتضاء على ما مر آنفا تدبر (قوله وأدناه الندب) فان فى الاباحة الطرفان متساويان وأما المنع عن الترك كما هو فى الوجوب فأمر زائد على الرجحان (قوله فكاتبوهم الخ) قال الله تعالى والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا أى صلاحا واستطاعة لاداء مال المكاتبة وهى أن يقول السيد لعبده كاتبتك على كذا من المال فان أداه عتق وان بقى عليه شئ فهو عبد فأمر المكاتبة ههنا للندب (قوله أن يكون) أى الفعل (قوله فاصطادوا) فالاصطياد مباح (قوله لستة عشر معنى) ا الوجوب نحو أقيموا الصلاة ب الاباحة كما مر آنفا ج الندب كما سبق د التهديد وهو مخاطبة الغير بالغضب نحو اعملوا ما شئتم ويقرب منه الانذار وان جعلوه قسما آخر وهو ابلاغ مع تخويف نحو قل تمتع بكفرك قليلا ه التعجيز نحو فأتوا بسورة من مثله و الارشاد نحو وأشهدوا ذوى عدل منكم وهو قريب من الندب الا أنه يتعلق بالمصالح الدنيوية والندب

لثواب الآخرة ز التسخير نحو كونوا قردة خاسئين ح الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله هذا الامر للامتنان بقرينة قوله مما رزقكم الله ط الاكرام نحو قوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين فان البيت قرينة على ان الامر للاكرام ى الاهانة كما تقول لمن تهينه ذق يا التسوية كقوله تعالى اصبروا أولا تصبروا يب الدعا نحو اللهم اغفرلى يج التمنى نحو يامالك ليقض علينا ربك يد الاحتقار نحو قول موسى عليه السلام لسحرة فرعون احتقار الهم ألقوا ما أنتم ملقون يه التكوين نحو كن يو التأديب نحو قوله عليه السلام لابن عباس رضى الله عنهما كل مما يليك وهو قريب من الندب الا أن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات (قوله الوجوب حقيقة الامر الخ) المراد بالوجوب اللزوم وهو الوجوب اللغوى لا الفقهى فيشمل الواجب القطعى والظنى لان من أفراد الامر ما ثبت بخبر الواحد وهو ظنى ولو خص بالامر القرآنى لكان معناه اللزوم القطعى لانه قطعيهما كذا فى مشكاة الانوار (قال بعد الحظر) أى بعد أن يكون المأمور به محظورا ممنوعا قبل الامر (قوله من قال) أى من الشافعية (قوله واذا حللتم الخ) أى اذا خرجتم من الاحرام فاصطادوا فالاصطياد كان حلالا مباحا ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله تعالى فاصطادوا اعلاما بأن سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى أصله (قوله أيضا مستعمل الخ) فالحظر المتقدم على الامر لا يصلح قرينة لصرفه عن الوجوب الى الاباحة (قوله الاشهر الحرم) وهى أربعة رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم فالقتال فى هذه الاشهر كان محظورا ممنوعا ثم ثبت وجوبه (قوله والاباحة الخ) جواب عن مثال الخصم (قوله من قوله تعالى الخ) هذه قرينة لفظية (قوله ومن أن الخ) هذه قرينة عقلية (قال لانتفاء الخيرة الخ) والخيرة من لوازم الندب والاباحة فاذا انتفت انتفيا والخيرة بكسر الاول وفتح الثانى الاختيار كذا فى الغياث وقوله عن المأمور وقوله بالنص متعلقان بالانتفاء وتعلق الثانى قوله بعد تقييد الانتفاء بالاول وقوله بالامر متعلق بالمأمور وما فى مشكاة الانوار من أن بالامر متعلق بالوجوب فغلط لا تلتفت اليه (قوله أى انما قلنا الخ) ايماء الى أن الجار فى لانتفاء الخيرة الخ متعلق بقوله وموجبه الوجوب الخ (قوله وهو) أى النص (قوله لهم) الضمير راجع الى المؤمن والمؤمنة وانما جمع لعمومهما من حيث انهما فى سياق النفى (قوله من أمرهم) الضمير راجع الى الله ورسوله وانما جمع للتعظيم (قوله اذا حكم الله ورسوله الخ) ايماء الى أن القضاء فى هذه الآية بمعنى الحكم كما فى قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه أى حكم وليس القضاء ههنا بمعنى الخلق كما فى قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أى خلقهن لان اسناده الى الرسول يأبى عن هذا المعنى وأما اطلاق القضاء على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز لا يصار اليه (قوله الائتمار) فى منتهى الارب ائتمر فرمانبردارى نمود (قوله وقيل النص الخ) انما أورد كلمة التمريض ايماء الى أن النص الاول أقوى دلالة لدلالته على انتفاء الخيرة صراحة وهذا النص يدل عليه التزاما (قوله أن لا تسجد اذ أمرتك) أى بالسجود بقوله اسجدوا لآدم وكلمة لا مزيدة (قال الوعيد) قالوا فى الخير الوعد وفى الشر الوعيد

سواء كان بعد الحظر أو قبله لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص واستحقاق الوعيد لتاركه

والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على أحدها لم يحمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينته يحمل عليه على حسب المقام (سواء كان بعد الحظر أو قبله) متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان الوجوب بعد الحظر أيضا مستعمل فى القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم والاباحة فى قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تعالى أحل لكم الطيبات ومن أن الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون حرجا عليهم فينبغى أن يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز ثم شرع فى بيان دلائل الوجوب فقال (لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص) أى انما قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم لان معناه اذا حكم الله ورسوله بأمر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة أن يكون لهم الاختيار من أمرهما أى ان شاؤا قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا بل يجب عليهم الائتمار بأمرهما ولا يكون ذلك الا فى الواجب وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك خطابا لابليس اللعين أى ما بقى لك الاختيار بعد أن أمرتك فلم تركت السجود (واستحقاق الوعيد لتاركه) عطف على قوله انتفاء الخيرة الخ أى انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو

ودلالة الاجماع والمعقول

قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم أى فليحذر الذين يخالفون عن أمر الرسول عليه السلام ويتركونه أن تصيبهم فتنة فى الدنيا أو عذاب أليم فى الآخرة وهذا الوعيد لايكون الابترك الواجب ولكن يرد عليه أنه موقوف على أن يكون هذا الامر أيضا للوجوب وهو ممنوع وأنه لم لايجوز أن تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب أن سياق الكلام دال على أن هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب وان المخالفة فى استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتأمل (ودلالة الاجماع والمعقول) عطف على ماقبله وفى بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه فحينئذ هو جملة مستقلة معطوفة على مضمون سابقها وحاصله أن دلالة الاجماع تدل على أن الامر للوجوب لانهم أجمعوا على أن كل من أراد أن يطلب فعلا من أحد لايطلب الابلفظ الامر والكمال فى الطلب هو الوجوب والاصل نفى الاشتراك فتعين أن موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان نفس الاجماع لم ينعقد على أن موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شئ يدل عليه وكذا الدليل المعقول يدل على أن الامر للوجوب وهو أن تصاريف الافعال كلها كالماضى والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغى أن يكون الامر كذلك دالا على معنى الوجوب وليس هذا لاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو أن السيد اذا أمر غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل فى بيان النصوص والمعقول وجوه أخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف

(قوله عن امر الرسول) الضمير فى قوله تعالى عن امره راجع الى الرسول والامر مصدر مضاف فيفيد العموم لعدم الدلالة على المعهود واذا كان الاتيان بما أمر الرسول به واجبا كان الاتيان بما أمر الله به واجبا بالطريق الاولى (قوله عليه) أى على هذا الاستدلال (قوله انه موقوف الخ) تقريره هذا الايراد أن الاستدلال بهذا النص موقوف على ان يكون ههنا الامر أى قوله تعالى فليحذر للوجوب وكون هذا الامر للوجوب ممنوع لابد له من برهان وان قيل فى اثباته ان موجب الامر الوجوب فنقول ان هذا عين المطلوب فتوقف الدليل على المطلوب وهى المصادرة على المطلوب (قوله وانه الخ) معطوف على قوله انه موقوف الخ (قوله على وجه الانكار) فالوعيد الوارد فى الآية انما هو فى حق المنكرين لامر الرسول دون التاركين (قوله ان سياق الكلام الخ) توضيحه ان النزاع انما هو فى ان موجب الامر الوجوب وليس النزاع فى ان الامر يستعمل للوجوب فههنا سياق الكلام دال على ان هذا الامر أى فليحذر مستعمل للوجوب اذ لامعنى لمندوبية الحذر ولا لاباحته بل الحذر عن اصابة المكروه واجب فيكون هذا الامر للوجوب لايتوقف على البرهان ولا على الدعوى حتى يلزم المصادرة على المطلوب (قوله وان المخالفة الخ) معطوف على قوله ان سياق الكلام الخ وهو جواب عن الايراد الثانى (قوله انما تطلق الخ) لان المخالفة ضد الموافقة وهو اتيان المأمور به (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الدقة (قوله على ماقبله) أى قول المصنف لانتفاء الخيرة الخ (قوله عليه) أى على أن موجب الامر الوجوب (قوله لانهم أجمعوا الخ) فيه ايماء الى أن مراد المصنف اجماع أهل اللغة والعرف ويمكن أن يقال ان المراد من الاجماع فى كلام المصنف اجماع الامة وتقريره أن الامة فى كل عصر كانوا مراجعين فى ايجاب العبادات الى الاوامر ويستدلون بصيغة الامر اذا تجردت عن القرائن على الوجوب ولايعدلون عن الوجوب الى غير الوجوب الا لقرينة وهذا ذائع فيما بينهم فكان اجماعا منهم على أن الامر للوجوب كذا فى التحقيق (قوله لايطلب الابلفظ الخ) فان قلت ان الحصر ممنوع لتحقق الطلب بدون لفظ الامر كقوله حتمت وألزمت عليك وأوجبت عليك قلت ان هذه فى الاصل اخبارات عن الايجاب والطلب وكلامنا فى الطلب الانشائى فتدبر (قوله والكمال فى الطلب الخ) فان كمال الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن طالبا من كل وجه ولاقصور فى الصيغة ولافى ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة فيملك الالزام الكامل (قوله والاصل نفى الاشتراك) فان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والحقيقة والمجاز يحمل على الحقيقة والمجاز (قوله مختلف فيه) أى بين الائمة المجتهدين (قوله على شئ) وهو أن كل من أراد أن يطلب فعلا من أحد لايطلب الابلفظ الامر (قوله عليه) أى على ان موجب الامر الوجوب (قوله على معنى مخصوص) لايوجد الا فى ذلك اللفظ الموضوع له فالماضى يدل على المضى والمستقبل على الاستقبال والحال على الحال فينبغى الخ (قوله وليس هذا الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان كون موجب الامر الوجوب أمر لغوى وقد أثبتموه بالمعقول فصار هذا الدليل لاثبات اللغة بالقياس وهو غير جائز وحاصل الدفع ان هذا ليس لاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك فان كلا من الماضى والمستقبل والحال دال على معنى خاص ليس مشتركا فكذا الامر لايكون مشتركا ولقائل أن يقول ان الحال ليس متميزا لفظا عن المستقبل بل اللفظ واحد فتأمل (قوله استحق) أى الغلام (قوله ذلك) أى العقاب (قوله وجوه أخر) منها انه تعالى قال واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

واذا أريد به الاباحة أو الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه وقيل لا لانه جاز أصله) الكلام في هذا الفصل في أربعة مواضع أحدها في خصوص المراد بهذه الصيغة فقال الجمهور لما ثبت خصوص الصيغة ثبت خصوص المراد وقال بعض الشافعية انه مجمل في حق الحكم فيتوقف حتى يتبين المراد بالدليل لان هذه الصيغة استعملت لمعان مختلفة للايجاب والندب والاباحة والتقريع والتوبيخ والسؤال والالتماس والتكوين والارشاد وهو لمنافع الدنيا والندب لثواب الآخرة والتسوية والاهانة والتعجيب والاخبار والاحتقار والانذار كقوله تعالى أقيموا الصلاة وكاتبوهم فاصطادوا واستفزز من استطعت أي أزعج الى المعاصي بصوتك أي بدعائك فهذا على الاستبعاد عن أن علك أو يقدر عليهم لقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ربنا تقبل منا فأت بها من المغرب كن فيكون وأشهدوا اذا تبايعتم اصبروا أو لا تصبروا ذق انك أنت العزيز الكريم أسمع بهم فليضحكوا قليلا ألقوا ما أنتم ملقون تمتعوا والتمني كقوله ＊ ألا أيها الليل الطويل الا انجلي ＊ واذا اختلفت وجوه الاستعمال صار مجملا في حق الحكم ولا يتعين شيء منها الا بدليل ولنا ان العبارات كما لا تقصر عن المعاني فكذا كل عبارة يكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع ولا يثبت الاشتراك الا بعارض اختلاط القبيلتين أو للابتلاء به أو لغفلة من الواضع وصيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل فيكون لمعنى خاص باعتبار أصل الوضع واستعماله لمعنى آخر بطريق المجاز ومتى وقع التعارض بين الاشتراك والمجاز فالمجاز أولى لانه أغلب وأبلغ والاشتراك يخل بالتفاهم ويحتاج الى قرينتين ＊ وثانيها في تعيين المراد فقال بعض أصحاب مالك موجبه الاباحة لان الامر لطلب وجود المأمور به من المأمور ولا وجود الا بالائتمار فدل على انفتاح طريق الائتمار عليه ضرورة وأدناه الاباحة وقال أكثر الاشعرية والمعتزلة حكمه الندب لان الامر لطلب الفعل فلا بد من اثبات ما يترجح به الفعل على الترك وذا قد يكون بالالزام وقد يكون بالندب وهو أدنى فثبت لتيقنه وعندنا موجبه الوجوب لان الامر لما كان لطلب المأمور به فمطلقه ينصرف الى الكامل من الطلب لانه لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم فانه مفترض الطاعة علك الالزام والكامل فيما قلنا لانه مطلوب من كل وجه فأما الطلب على وجه فيه رخصة الترك وهو الندب فهو طلب من وجه دون وجه والموضوع للشيء محمول على الثابت من كل وجه وفيه رعاية الاحتياط الا أن عند مشايخ العراق من أصحابنا حكمه وجوب العمل والاعتقاد قطعا وعند مشايخ سمرقند منهم

في بيان أنه اذا لم يرد بالامر الوجوب فما ذا حكمه فقال (واذا أريد به الاباحة أو الندب) أي اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب وعدل عن الوجوب فحينئذ اختلف فيه (فقيل انه حقيقة لانه بعضه) أي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب أيضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل والترك على السواء والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام (وقيل لا لانه جاز أصله) أي قيل انه ليس بحقيقة حينئذ بل مجاز لانه قد جاز أصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل أن من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن أنه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن أن كلا منهما معان متباينة وأنواع على حدة فلا يكون الا مجازا وأما تحقيق أن هذا الاختلاف في لفظ الامر أو في صيغ الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف

أمرته فأتمر كما يقال كسرته فانكسر وهذا يقتضي أن لا يتحقق الامر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار كذا قال المصنف في الكشف وتعقبه ابن الملك بأن الخلاف في صيغة الامر نحو افعل وغيره لا في لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى ومنها ان ترجح الفعل لازم لصيغة الامر بالاستقراء فانتفت الاباحة والندب أيضا منتف للفرق الظاهر بين قولك اسقني وندبتك ان تسقيني فانه يذم بالترك في الاول دون الثاني فبقي الوجوب فهو موجب الامر (قوله لان كل واحد منهما) أي من الاباحة والندب وهذا تصحيح للضمير في لانه (قوله منهما) أي من الامرين اللذين استعملا في الندب والاباحة (قوله وهو) أي الاستعمال في بعض المسمى وجزئه معنى الحقيقة القاصرة التي أريدت في كلام المصنف بلفظ الحقيقة وهذا كما لو أطلق لفظ الانسان على مقطوع اليد فكان حقيقة قاصرة فالتقسيم حينئذ ثلاثي بأن اللفظ اذا استعمل في تمام الموضوع له فحقيقة كاملة واذا استعمل في جزء الموضوع له فحقيقة قاصرة وان استعمل في الخارج عن الموضوع له فمجاز (قال وقيل) القائل الشيخ أبو الحسن الكرخي والشيخ أبو بكر الجصاص وعامة الفقهاء رحمه

(قوله حينئذ) أي حين اذا استعمل في الندب والاباحة (قوله فمذكور في التلويح الخ) تنقيح ما في التلويح وغيره ان بعضهم قالوا

الشيخ أبو منصور رحمه الله حكمه الوجوب عملا لا اعتقادا على طريق اليقين بل يعتقد على الابهام أن ما أراد الله تعالى به من الايجاب أو الندب حق ولكن يأتي بالفعل لامحالة لان هذه الصيغة ليست للوجوب بعينها فعينها أوجد بلا وجوب بل عند تجردها عن القرائن واحتمال وجود القرينة قائم الا أن مجرد الاحتمال غير معتبر عند مشايخ العراق لما مر من أن الاحتمال الناشئ من غير دليل لا يعتبر به ألا ترى أن المرئي في الكرة الثانية يحتمل أن يكون غير ما كان في الكرة الاولى لجواز أن يذهب به ويخلق غيره مكانه بلا تفاوت ولا يشك أنه في الكرة الثانية عين ما كان في الكرة الاولى فظهر أن الاحتمال الناشئ من غير دليل ظاهر باطل والدليل على انه للوجوب انتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم والقضاء عبارة عن الحكم والندب والاباحة لا ينفيان الخيرة واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ألحق الوعيد لتاركه والوعيد لا يستحق الا بترك الواجب فالمراد بالآية أمر الرسول عليه السلام فانه بناء على قوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ولان تارك المأمور به عاص وفاسق لقوله تعالى أفعصيت أمري لا يعصون الله ما أمرهم لا أعصي لك أمرا ففسق عن أمر ربه وهما يستحقان الوعيد بالنص ولانه لا يكون عاصيا وفاسقا بترك الامتثال الا أن يكون موجبه الالزام ولان الفسق اسم لفعل حرام وكذا المعصية ولو لم يجب الائتمار لم يكن خلافه حراما ودلالة الاجماع فان من أراد أن يطلب فعلا من غيره لا يجد لفظا موضوعا لاظهار مراده سوى قوله افعل فدل أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى والدليل المعقول وهو أن تصاريف الافعال وضعت لمعان على الخصوص فلفظ الماضي موضوع للمضي وكذا لفظ الحال للحال واحتماله أن يكون للاستقبال لا يخرجه عن موضوعه ثم سائر المعاني التي وضعت لها الالفاظ كانت لازمة لمطلقها الا أن يقوم الدليل بخلافه فكذا معنى طلب المأمور به لهذه الصيغة يكون حقا لازما لها على أصل الوضع (س) هذا انما يصح أن لو وضعت هذه الصيغة لطلب المأمور به (ج) انه معنى مطلوب وقد مست الحاجة الى التعبير عنه فوجب أن يكون له صيغة مفردة وتلك الصيغة افعل أو غيرها وبطل الثاني اجماعا فتعين الاول ولان موجب الامر الائتمار لغة يقال أمرته فائتمر كما يقال كسرته فانكسر وهدمته فانهدم فهذا يقتضي أن لا يتحقق الامر بدون الائتمار كما لا يكون الكسر بدون الانكسار الا أن الوجود لو اتصل بالامر لسقط الاختيار من المأمور وللمأمور عندنا ضرب من الاختيار وان كان ضرورة بالا أنه خلقه مختارا فكان مجبولا عليه وليس له اختيار كلي فهذا من خواص الالوهية ولكن له الاختيار بقدر ما ينتفي به الجبر ويستحق الثواب بالاقدام على الائتمار فتراخى الوجود الى حين اختياره تفاديا عن الجبر وبقي الوجوب المفضي الى الوجود حكما له قضاء لحق اللفظ بالقدر الممكن ألا ترى أنه لما أنبأنا الله تعالى عما لا اختيار له أنبأنا عن الائتمار مقرونا به فقال كن فيكون فلو لم يكن الوجود مقصودا بالامر لما استقام أن يكون مجازا عن سرعة الايجاد كما ذهب اليه الشيخ أبو منصور والقاضي أبو زيد والمعنى أن ما قضى من الامور وأراد كونه يتكون من غير توقف ولا قول ثمة لان المعدوم لا يؤمر ولما استقام قرينة للايجاد كما هو مذهب الفقهاء فعندهم في الايجاد والتكوين وخطاب كن من غير تشبيه كما زعمت الكرامية بان كلامه حادث في ذاته ولا تعطيل كما زعمت المعتزلة فعندهم انما صار متكلما بخلق هذه الحروف في اللوح وهو تعطيل اذ المتصف بالتكلم من قام الكلام بذاته وقد أجرى سنته أن يقول في الايجاد كن فنؤمن به كما نطق به النص وما هو كائن في علمه كالموجود فصح الخطاب وفائدته اظهار العظمة واعلام للملائكة بذلك الفعل وقال ومن آياته

ان الاختلاف في أن اطلاق لفظ أمر على الصيغة المستعملة في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم وعلى الصيغة المستعملة في الاباحة كقوله تعالى كلوا واشربوا حقيقة أو مجاز وبعضهم قالوا ان محل الخلاف صيغة الامر أي ما صدق عليه لفظ الامر واستدل على الاول بأن فخر الاسلام البزدوي أثبت أولا كون صيغة الامر حقيقة للوجوب خاصة ونفى كون الصيغة مشتركة بين الوجوب وغيره ثم ذكر هذا الخلاف واختار أن الامر حقيقة اذا أريد به الاباحة أو الندب وقال هذا أصح فعلم أن الاختلاف انما هو في اطلاق لفظ الامر لا في صيغته والا لزم التنافي بين قوليه واستدل على الثاني بأنه لم يقل بكون المباح مأمورا به الا الكعبي من المعتزلة فعند الكل اطلاق الامر على صيغة الاباحة مجاز وأما اطلاق الامر على صيغة الندب فقد خالف فيه الكرخي والجصاص كما في أصول ابن الحاجب وغيره فنظم الاباحة والندب في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص ينادي على أن محل الخلاف ليس اطلاق لفظ الامر وللفريقين أدلة تذكر في المبسوطات

ان تقوم السماء والارض بأمره بجعل القيام موجب الامر فيما لا اختيار له وهو دليل على حقيقة الوجود مقصودا بالامر (س) الائتمار ليس بموجب الامر لانه كما يقال أمرته فائتمر يقال أمرته فعصى وليس العصيان موجب الامر (ج) انما يقال أمرته فعصى لما أمر أن الائتمار تراخى الى حين اختياره وجاز أن لا يختار الائتمار وتمسكوا بقوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك عند كل صلاة على انه للوجوب فان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيلزم انتفاء الامر لوجود المشقة لكن السواك مندوب فيلزم أن لا يكون المندوب مأمورا به وهو لا يتم لانه أعلمهم ارادة الوجوب بقرينة المشقة وقول الواقفية يفضي الى التوقف في النهي أيضا للاحتمال لانه يجيء للحظر وللكراهة وللشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي وعن المشي في نعل واحد فيتصدم وجبهما وهو باطل انه حكم أحد الضدين يخالف حكم ضد الآخر وما اعتبره الواقفية من الاحتمال يبطل الحقائق كلها فما من حقيقة الا وتحتمل المجاز وما ذكروا من الاحتمال نعتبره في أن لا تجعله محكما بمجرد الصيغة لا في ان لا تثبت موجبه أصلا * وثالثها في ان الامر بعد الحظر وقبله سواء فيكون للايجاب في الحالين وقال بعض الشافعية انه للاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ولانه لازالة الحظر ومن ضرورته الاباحة ولنا أن مقتضى هذه الصيغة الالزام للمأمور ولم تتفاوت صيغة الامر بعد الحظر وقبله فلا يتفاوت حكمه والاباحة فيما ذكر وللاجماع أو لان الاصطياد شرع لنا لا علينا وما شرع لنا لا يصلح ان يجب علينا على أن الامر بعد الحظر كما ورد للاباحة ورد للوجوب فالامر بقتل مخصص حرام القتل بالاسلام أو بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل بغير حق للوجوب وانه وردت بعد الحظر فتعارضا وسلم المقتضى للوجوب * ورابعها انه اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه لان بالايجاب هذا وزيادة فكان قاصرا لا مغايرا وقال الكرخي والجصاص انه مجاز لانه لا يجوز نفي ما هو حقيقة ولو قال ما أمرني الله تعالى بصلاة الضحى كان صادقا فدل انه مجاز لانه جاز أصله وتعداه وما ذكر أنه بعضه قلنا فاطلاق اسم الكل على البعض مجاز

﴿ فصل في موجب الامر في حكم التكرار * (الصحيح أن الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله سواء كان معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو لم يكن

رحمه الله عن بيان الموجب وحكمه أراد أن يبين أنه هل يحتمل التكرار أو لا فقال (ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله) أي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلاة مرة ولا يدل على التكرار عندنا أصلا وذهب قوم الى أن موجبه التكرار لانه لما نزل الامر بالحج قال أقرع بن حابس ألعامنا هذا يا رسول الله أم للابد فهم التكرار مع أنه كان من أهل اللسان ثم لما علم أن فيه حرجا عظيما أشكل عليه فسأل وذهب الشافعي رحمه الله الى أن يحتمله التكرار لان اضرب مختصر من أطلب منك ضربا وهو نكرة والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا سيأتي (سواء كان معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو لم يكن) رد على بعض أصحاب الشافعي رحمه الله فانهم ذهبوا الى أنه اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في أنه لا يدل على

(قوله عن بيان الموجب وحكمه) أي عن بيان موجب الامر وحكم الامر (قوله أولا) اعلم أنه لا خلاف في أن الامر المقيد بالتكرار يفيد التكرار والامر المقيد بالمرة يفيدها انما الخلاف في الامر المطلق (قوله التكرار) هو الفعل مرة بعد أخرى (قوله قوم) منهم أبو اسحق الاسفرايني من أصحاب الشافعي (قوله قال أقرع بن حابس الخ) روى أحمد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الاقرع بن حابس فقال أفي كل عام يا رسول الله قال لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت لم تعملوا بها ولن تستطيعوا الحج مرة فمن زاد فتطوع (قوله ثم لما علم) أي الاقرع ابن حابس ان في التكرار حرجا (قوله فسأل) والجواب ان الاقرع بن حابس عرف أن سائر العبادات تتعلق بالاسباب المتكررة كتعلق الصلاة بالاوقات والصوم بالشهر وقد رأى أن الحج يتعلق بالوقت بحيث لا يصح أداؤه قبله وهو متكرر ويتعلق بالبيت وهو غير متكرر فاشتبه عليه حاله فسأله وليس سؤاله لفهمه التكرار من الامر كما قلتم تدبر (قوله في الاثبات الخ) بخلاف المصدر في النهي فانه يعم لانه نكرة في موضع النفي (قوله عليه) أي على العموم والتكرار (قوله ودليلنا) أي على ان الامر لا يقتضي التكرار ولا يحتمله (قوله والقطع يتكرر الخ) فان الوصف كالشرط والشرط مثل العلة والعلة يتكرر الحكم بتكررها فكذا بتكرر الشرط فكذا بتكرر الوصف ونمنع أولا كون التكرار

ولكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) بدليله وقال بعض مشايخنا لا يوجبه ولا يحتمله الا أن يكون معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا أقم الصلاة لدلوك الشمس فانها تتكرر بتكرر ما قيدت به وقال الشافعى لا يوجب التكرار ولكنه يحتمله وقال بعضهم مطلقه يوجب العموم والتكرار الا بدليل وهو محكى عن المزنى (حتى اذا قال لامرأته طلقى نفسك) غلك أن تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلاثة جملة ومتفرقة عند هؤلاء وعند الشافعى يحتمل الثلاث والمثنى حتى اذا نوى الزوج الثلاث أو المثنى يقع وعندنا (يقع على الواحدة الا أن ينوى الثلاث ولا تعمل نية الثنتين الا أن تكون المرأة أمة) احتجوا بحديث الاقرع حيث سأل رسول الله عليه السلام عن الحج أفى كل عام أم مرة فقال بل مرة ولو قلت فى كل عام لوجب ولو وجب ثم تركتموه لضللتم فلو لم تكن صيغة الامر فى قوله عليه السلام حجوا موجبا للتكرار لما أشكل عليه فقد كان من أهل اللسان ولو لم يكن محتملا لانكر عليه السلام سؤاله عما ليس من محتملات اللفظ فمن اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة دل أن موجبه التكرار ولان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر فقوله طلق أى أوقعى بالمصدر الطلاق والمختصر كالمطول واسم الفعل عام فوجب القول بعمومه كسائر ألفاظ العموم والتكرار من ضرورات العموم غير أن الشافعى يقول المصدر نكرة لانه ثبت ضرورة وبالمنكر يحصل الغرض والنكرة فى الاثبات توجب الخصوص على احتمال العموم ولانه لا فرق بين دخل وادخل الا فى الخبر به والامر به باجماع أهل اللغة ومن قال دخل زيد الدار لم يقتض التكرار ولكن يحتمل أنه دخلها مرارا فكذا ادخل طلب الدخول على احتمال أن يكون المراد

التكرار ولا يحتمله (لكنه يقع على أقل جنسه ويحتمل كله) استدراك من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية الثلاث فى قوله طلقى نفسك فيقول ان الامر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقى ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمى أى الطلقات الثلاث لا من حيث انه عدد بل من حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوى واليه أشار بقوله (حتى اذا قال لها طلقى نفسك انه يقع على الواحدة الا أن ينوى الثلاث) لان الواحدة فرد حقيقى متيقن والثلاث فرد حكمى محتمل (ولا تعمل نية الثنتين الا أن تكون المرأة أمة) أى لا تصح نية الثنتين فى قوله طلقى نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقى ولا حكمى وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المرأة أمة لان الثنتين فى حقها كالثلاثة فى حق الحرة فهو واحد حكمى كالثلاث فى حقها وأما اذا قال طلقى نفسك ثنتين فحينئذ انما تقع ثنتان لاجل أنه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلق لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم أورد المصنف رحمه الله دليلا على ما هو المختار عنده فقال

الشرط مثل العلة فانها تقتضى وجود المعلول والشرط لا يقتضيه وثانيا تكرر الحكم بتكرر العلة كما قيل (القائل الفاضل الشيرازى فى حاشيته على شرح المختصر العضدى اه منه) ان الامر اذا علق بعلة لم يجب تكرر الفعل بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل آخر فتدبر (قال على أقل جنسه) أى أقل جنس الفعل المأمور به (قوله استدراك) أى دفع للتوهم الناشئ من الكلام السابق وهو قول المصنف ولا يحتمله (قوله على أقل جنسه) وهذا هو المتبادر (قوله كل الجنس) وهذا هو غير المتبادر (قوله لا من حيث الخ) أى لا من حيث ان كل الجنس عدد حتى يحصل التكرار بل من حيث انه فرد فالفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد فبين العدد والفرد تناف (قوله ولا من حيث الخ) معطوف على قوله لا من حيث انه الخ أى لا من حيث ان كل الجنس مدلوله أى مدلول الامر (قال حتى اذا قال الخ) قيل ان الطلاق ليس مبدأ طلقى بل مبدأ طلقى يشتمل عليه والمراد فى مسألة عدم اقتضاء الامر التكرار تكرار المبدا فايراد هذا التفريع ههنا انما هو للمشاركة فى الاشتمال (قوله لانه عدد محض) أفيد (المفيد بحر العلوم مولانا عبد العلى رحمه الله اه منه) أن اعتبار مجموع الثلاث واحدا وعدم اعتبار مجموع الفردين واحدا مع عروض الوحدة الاجتماعية موضع تأمل لابد له من وجه ويمكن أن يقال بأن مجموع الثلاث لا يحتمل التعدد كالفرد الحقيقى فهو فرد حكمى بخلاف مجموع الاثنين لاحتماله التعدد فان قلت ان مجموع الثلاث كما يصدق على هذه الطلقات الثلاث كذلك يصدق على الطلقات الاخر الواقعة على النساء الاخر وعلى هذه المرأة بعد النكاح الآخر بعد الطلاق فاحتمل التعدد قلت ان المراد كل أفراد جنس الطلاق المملوكة فى امرأة واحدة بنكاح واحد وهو الثلاث فى حق الحرة والاثنان فى حق الامة فتأمل (قوله كالثلاثة الخ) فان الامة تبين بالثنتين بينونة غليظة (قوله وأما اذا قال الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان ثنتين ليس فردا حقيقيا ولا حكميا ولا مدلولا للفظ طلق ولا محتملا له فكيف يصح تفسير طلقى نفسك بثنتين فى قوله طلقى نفسك ثنتين (قوله بيان تغيير الخ) قد مر أن بيان التغيير ذكر ما يغير الحكم السابق كالشرط وأما بيان التفسير فكبيان المجمل والمشترك

(قال بالمصدر الخ) الباء متعلق بالطلب واللام عوض عن المضاف اليه أى مصدر ذلك الامر وعم المصدر ليشمل المعرف والمنكر (قوله أى انما لا يقتضى الخ) ايماء الى ان قول المصنف لان صيغة الخ دليل لاصل الدعوى وليس دليلا لقوله ولا تحمل الخ كما فهمه بعض الشراح والا بقي الدعوى بلا دليل

(قوله من أطلب منك الخ) المراد منه المعنى الانشائى لا الخبرى والا فالاختصار منه

مرارا ثم الموجب ما هو المتيقن دون المحتمل وهذا بخلاف النفى فالنكرة فى النفى تعم (ولنا أن لفظ الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذى هو فرد ومعنى التوحد مراعى فى ألفاظ الوحدان وذا فى المفرد الحقيقى أو الاعتبارى) وهو الجنس (والمثنى بمعزل عنهما) لانه عدد محض و بين العدد والفرد تناف فكما لا يحتمل العدد الفرد فكذا عكسه وهذا لان الثابت به طلب الفعل والتكرار أمر خارجى صفة للفعل ولا دلالة للموصوف على الصفة ولهذا يصح نية الثلاث لانه جنس طلاقها فصار من حيث الجنس واحدا وان كان له أجزاء حقيقة ألا ترى أنك اذا عددت الاجناس كان هذا بأجزائه جنسا واحدا فانك تقول التصرفات المملوكة فى النكاح والطلاق وكذا وكذا كما انك تقول نعمة الله تعالى الماء والطعام وكذا وكذا فوقوع هذا الاسم على الثلاث باعتبار أنه واحد لكن الواحد فرد حقيقة وحكما فكان أحق بالاسم الفرد عند الاطلاق من الثلاث والثلاث فرد حكما فكان محتملا فصار اليه عند النية وما بينهما وهو الثنتان فعدد محض ليس بفرد حقيقة حتى يكون موجبا ولا حكما حتى يكون محتملا الا أن تكون المرأة أمة لان ذلك كل طلاقها فالثنتان فى حقها كالثلاث فى حق الحرة وعلى هذا سائر أسماء الاجناس اذا كان فردا صيغة كمن حلف لا يشرب ماء أو الماء فانه يقع على الاقل ويحتمل الكل حتى يقع على قطرة عند الاطلاق ولو نوى جميع المياه يصدق فأما لو نوى قدرا من الاقدار المتخللة بين الحدين كما لو نوى كوزا أو كوزين أو قدحا أو قدحين لا تعمل نيته لخلو المنوى عن صيغة الفردية حقيقة أو حكما ومثله لا آكل طعاما ونحوه أو دلالة كمن حلف لا أتزوج النساء ولا أشترى العبيد ولا أكلم بنى آدم ولا أشترى الثياب فانه يقع على الاقل و يحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا بقيناه جمعا لغا معنى التعريف المستفاد بالالف واللام أو الاضافة واذا جعلناه جنسا كان فيه رعاية الامرين أما التعريف فلانه يعرف هذا الجنس المذكور وأما الجمعية فلان كل جنس يتضمن معنى الجمع فكان العمل بهما أولى من اهدار أحدهما وقد قال الله تعالى لا تحل لك النساء من بعد وتا لا يختص بالجمع (وما تكرر من العبادات) كالصلاة والصوم ونحوهما (فبأسبابها لا بالاوامر)

(لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذى هو فرد) أى انما لا يقتضى الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب مختصر من أطلب منك الضرب وقوله صلوا مختصر من أطلب منكم الصلاة وقوله طلق مختصر من افعلى فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله (ومعنى التوحد مراعى فى ألفاظ الواحدان) فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلى ثم قوله (وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل عنهما) بيان للمثال المختص أعنى قوله طلق نفسك لان الطلاق هو الذى يتصف بالجنسية والفرد الحكمى ومعزلية المثنى وأما ما سواه فلا يعلم فيه الفرد الحكمى الا فى آخر العمر (وما تكرر من العبادات فبأسبابها لا بالاوامر) جواب سؤال يرد علينا وهو أن الامر اذا لم يقتض التكرار ولم يحتمله فبأى وجه تتكرر العبادات مثل الصلاة والصيام وغير ذلك فيقول انما تكرر من العبارات ليس بالاوامر بل بالاسباب لان تكرار السبب يدل على تكرار المسبب فاذا وجد الوقت وجب الصلاة ومتى يأتى رمضان يجب الصيام

فى محل المنع تدبر (قوله والمصدر المختصر منه فرد الخ) هذا ايماء الى أن قول المصنف الذى هو فرد صفة للمصدر ثم اعلم أنه يرد ههنا أولا أنه ان أريد أن المصدر موضوع للفرد فممنوع كيف وهو موضوع للجنس من حيث هو والوحدة تستفاد من التنوين كما قالوا وان أريد ان لفظه فرد لا تثنية فمسلم لكنه لا يفيد فانا لا نسلم أن ذلك مانع من احتمال العدد وثانيا انا نختار أن المصدر المختصر منه معرف فهو وان كان فردا لكنه اقترن باداة العموم والاستغراق فصار بمعنى كل فرد فيراد ايقاع كل فرد وهذا معنى احتمال الامر للعموم والتكرار فتأمل (قال ألفاظ الوحدان) جمع الواحد وهذا من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة (قوله منه) أى من المصدر الذى هو فرد (قوله على الاصل الكلى) أى أن الامر لا يقتضى التكرار ولا يحتمله (قال وذلك) أى التوحد (قوله والفرد الحكمى) ايماء الى أن المراد بالجنسية فى المتن الفرد الحكمى والمراد بالفردية الفرد الحقيقى فالتوحد يكون بالفرد الحكمى ومهما والفرد الحقيقى والطلاق له فرد حقيقى وفرد حكمى وهو المجموع من الثلاث فى الحرة والاثنتين فى الامة وأما ما سوى الطلاق كالسرقة والصلاة فلا يعلم فيه الفرد الحكمى أى المجموع الا فى آخر العمر فانه ليس له حد معين حتى يجعل الجملة فى حكم فرد واحد فاذا انتهى العمر يعلم الفرد الحكمى أى المجموع (قوله يراد) أى من جانب القائلين بالتكرار (قوله ليس بالاوامر) والا لاستغرقت العبادات الاوقات

وهذا لان كل صلاة تتكرر بتكرر وقتها الذى جعل سببا لها وكذا الصوم يتكرر بتكرر وقته الذى جعل سببا له وهو شهر رمضان وكذا فى العقوبات ولو كان التكرار باعتبار الامر لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به اذ ليس فى اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين أولى من البعض وهو باطل بالاجماع وانما أشكل على الافرع لانه من الجائز أن يكون سبب الحج ما يتكرر وهو وقته كالصوم والصلاة ومن الجائز أن يكون سببه مما لا يتكرر وهو البيت فبين النبى عليه السلام بقوله مرة أن السبب هو البيت وقولهم عم لا تصم فيم صم لانهما الطلب ممنوع أو مردود بأنه قياس وبالفرق فالانتهاء عن الفعل أبدا ممكن والاشتغال أبدا لا ولا يقال الامر نهى عن ضده والنهى يعم فيلزم التكرار لانه ممنوع (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) لانه فرد (فلا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة) لان الكل غير مراد بالاجماع (وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة)

ومهما قدر على ملك المال وجبت الزكاة ولهذا لم يجب الحج فى العمر الا مرة لان البيت واحد لا تكرار فيه لا يقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر انما هو سبب لوجوب الاداء فكيف يكون السبب مغنيا عن الامر لانا نقول ان عند وجود كل سبب يتكرر الامر تقديرا من جانب الله تعالى فكان تكرر العبادات بتكرر الاوامر المتجددة حكما (وعند الشافعى رحمه الله لما احتمل التكرار تملك أن تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج) بيان لخلاف الشافعى رحمه الله فى أصل كلى على وجه يتضمن الخلاف فى المسألة المذكورة يعنى أن عنده لما احتمل كل أمر التكرار سواء كان أمر الشارع أو غيره تملك المرأة فى قوله طلق نفسك أن تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو أو نوى واحدة فلها أن تطلق نفسها واحدة ثم أورد المصنف بتقريب بيان الامر بيان اسم الفاعل لاشتراكهما فى عدم احتمال التكرار فقال (وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد) فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف عليه وفى بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا أى كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذى يدل عليه اقتضاء مثل قوله أنت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسيأتى بيانه (حتى لا يراد بآية السرقة الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة) تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار والزام على الشافعى رحمه الله فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعى رحمه الله يقول ان السارق تقطع يده اليمنى أولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه

كلها دوام الامر واللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم وأما الملازمة فلانه ليس فى اللفظ اشعار بوقت وليس بعض الاوقات أولى بالتعين من البعض (قوله على ملك المال) أى بقدر النصاب الشرعى (قوله لان البيت الخ) وهو سبب الحج بدليل أنه يضاف اليه فيقال حج البيت (قوله لنفس الوجوب الخ) تفصيله أن لنا خطاب وضع بكون الوقت سببا للوجوب فثبوت الفعل حقا مؤكدا على الذمة من هذا الخطاب وهو الوجوب ولنا خطاب تكليف بالاقتضاء فطلب الفعل بايقاعه فى العين من هذا الخطاب وهو وجوب الاداء وثبت من هذا ان لا طلب فى الوجوب بل فى وجوب الاداء فليس الوقت الذى هو سبب لنفس الوجوب مغنيا عن الامر الذى هو سبب لوجوب الاداء بل لا بد منه (قال وعند الشافعى الخ) قيل هذا معطوف على قوله لكنه يقع وأورد عليه بأنه يلزم عطف الجزئى على الكلى وهو غير مستحسن فأشار الشارح الى دفعه بقوله بيان لخلاف الشافعى الخ تدبر (قوله سواء كان) أى الامر وانما أقحم الشارح هذا الكلام لئلا يتوهم أن الخلاف بيننا وبين الشافعى فى الامر الذى من الشارع لا فى غيره (قوله ذلك) أى وقوع الطلاق ثنتين (قوله فلها أن تطلق الخ) فى الهداية ومن قال لامرأته طلق نفسك ولا نية له أو نوى واحدة فقالت طلقت نفسى فهى واحدة رجعية لان المفوض اليها صريح الطلاق (قوله لاشتراكهما) أى الامر واسم الفاعل (قوله لوجه التشبيه) أى تشبيه اسم الفاعل بالامر (قوله فهو) أى قوله لغة (قوله يدل عليه) أى على المصدر اقتضاء الخ فان الطالق انما يدل لغة على طلاق يكون صفة المرأة لا على طلاق يكون بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم وفعل الرجل هو التطليق لا الاول فان الاول وصف ضرورى تتصف به المرأة لكن الطالق يدل على التطليق اقتضاء فهو ثابت شرعا ضرورة تصحيح هذا الكلام أى وصف الزوج اياها بالطلاق الاخبارى كذا فى العناية ومن ههنا اتضح ما قال الشارح فى المنهية فان الطلاق المفهوم بحسب اللغة فى ضمن قوله أنت طالق هو الطلاق الذى هو وصف المرأة لا التطليق الذى هو فعل الزوج انتهت (قوله فانه خارج عما نحن فيه) فانه لا يقع بقوله أنت طالق الا واحدة وان نوى أكثر من ذلك كذا فى الهداية (قوله ثم رجله اليسرى ثانيا) هذا بالاجماع أما من الكعب على ما فعل عمر رضى الله عنه وعليه أكثر أهل العلم أو من نصف القدم من معقد الشراك على ما فعل على رضى الله عنه ويدع له عقبا يمشى عليه كذا نقل فى بعض الحواشى عن فتح القدير (قوله من سرق الخ) قال الشيخ ابن الهمام ان الحديث بهذا اللفظ لا يعرف وأخرج الدارقطنى مفسرا قال قال رسول الله صلى الله عليه

وقد تعين اليمنى بالاجماع فالقول بقطع اليسرى بهذه الآية مردود وما قالوا يصح أن يقال افعل دائما أولا دائما ولو دل على التكرار لكان الاول تكرارا والثانى نقضا لا يتم لانهم يقولون الاول بيان تقرير كقولك جاءنى زيد نفسه والثانى بيان المحتمل كقوله أنت طالق ان دخلت الدار ❁ وموجب الامر على ما فسرنا من الوجوب وعدم التكرار يتنوع نوعين أحدهما يرجع الى صفة قائمة بالموجب وهو نوعان أداء وقضاء وثانيهما يرجع الى صفة قائمة بغير الموجب وهو نوعان مؤقت وغير مؤقت

❁ فصل فى حكم الامر ❁ (حكم الامر نوعان أداء وهو تسليم نفس الواجب بالامر

فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد اليسرى فى الثالثة بل يخلد فى السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد أو الكل وكل السرقات لا يعلم الا فى آخر العمر فصار الواحد مرادا بيقين و بالفعل الواحد لا تقطع الايد واحدة وأيضا فاقطعوا دال على القطع وهو أيضا لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغى أن لا تقطع الرجل اليسرى فى الكرة الثانية أيضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها فى الآية فلا بأس أن يثبت بنص آخر واليد لما كانت متعرضة بها فى الآية وتعين اليمنى مرادا منها لا يجوز أن تثبت اليسرى بخبر الواحد الذى لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذى تعين بالاجماع بخلاف الجلد فانه كلما زنى غير المحصن يجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان التكرار وعدمه شرع فى تقسيم الوجوب فقال (وحكم الامر نوعان أداء وهو تسليم عين الواجب بالامر) يعنى ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب أداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم

وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله وههنا طرق كثيرة متعددة لم تسلم من الطعن وقال الطحاوى تتبعنا هذه الآثار فلم نجد لشئ منها أثرا وفى المبسوط الحديث غير صحيح والا احتج به بعضهم فى مشاورة على رضى الله عنه حين قال انى لاستحى من الله تعالى أن لا أدع له يدا يأكل بها ويستنجى بها ورجلا يمشى عليها وبهذا حاج بقية الصحابة رضى الله عنهم فحجهم فانعقد اجماعا ولئن سلم ان الحديث صحيح فيحمل على الانتساخ لانه كان فى الابتداء تغليظ فى الحدود ألا ترى أن النبى صلى الله عليه وسلم قطع أيدى العرنيين وأرجلهم وسمل أعينهم ثم انتسخ ذلك فتأمل (قوله حتى يتوب) أو يموت (قوله الا الواحد) أى الحقيقى (قوله أو الكل) أى المجموع الذى هو واحد حكمى (قوله لا يعلم الخ) فلو كان المراد كل السرقات لتوقف قطع السارق على آخر الحياة وهو باطل بالاجماع (قوله الواحد) أى الحقيقى (قوله و بالفعل الخ) دفع لما يتوهم من قطع اليدين بسرقة واحدة (قوله فينبغى ان لا تقطع الخ) لان القطع لا يحتمل العدد (قوله فلا بأس أن يثبت الخ) هكذا قال غير واحد وعندى أن الآية متعرضة لليد واليمنى مرادة منها على ما سيجيء فكما أن الآية غير متعرضة للرجل اليسرى كذلك غير متعرضة لليد اليسرى فيصح اثبات قطع اليد اليسرى بنص آخر كما صح اثبات قطع الرجل اليسرى بنص آخر فالفرق تحكم والحق أن يقال ان اثبات قطع الرجل اليسرى فى المرة الثانية انما هو بالاجماع كما قال ابن الهمام رحمه الله (قوله مرادا منها الخ) أى بدليل الاجماع والسنة القولية والفعلية لما أخرج الجماعة الا ابن ماجه عن عائشة فى شأن المخزومية وفيه فأمر النبى صلى الله عليه وسلم بقطع يمينها ولما رواه الدارقطنى من حديث صفوان بن أمية وفيه أن النبى صلى الله عليه وسلم قطع يمين السارق من الزند كذا قال على القارى وقراءة ابن مسعود رضى الله عنه أيمانهما مكان أيديهما (قوله لانه لم يبق الخ) دليل لقوله لا يجوز أن تثبت الخ (قوله المحل عين المعين) أى اليد اليمنى (قوله بخلاف الجلد الخ) اشارة الى دفع ما يتوهم من أن فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون الزنا الواحد مرادا بالدليل المذكور فى آية السرقة فيجب الجلد مرة مع انه ليس كذلك اذ لو زنى غير المحصن يجلد ثم لو زنى بعد الجلد ثم وثم وهكذا وحاصل الدفع أن محل الجلد هو البدن وهو باق صالح للجلد دائما فكلما زنى غير المحصن يجلد وهذا من قبيل تكرار السبب عند قبول المحل التكرار بخلاف السرقة فان محل القطع الذى أريد بالاجماع هى اليد اليمنى فلما قطعت بالسرقة الاولى لم يبق المحل فلا يتأدى التكرار كذا أفيد من بحر العلوم أبى نسبا وعلما نور الله مرقده وانما قال غير المحصن لان المحصن يرجم وشرائط احصان الرجم الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والوطء وكون الوطء بنكاح صحيح حال الدخول وكونهما بصفة الاحصان المذكورة وقت الوطء فاحصان كل منهما شرط لصيرورة الآخر به محصنا كذا فى الدر المختار (قال بالامر) سواء كان صريحا كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو معنى كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت (قوله يعنى ما ثبت الخ) ايماء الى أن المراد بالحكم فى قول المصنف وحكم الامر وصف المأمور به وهو الوجوب فهذا تقسيم للحكم الشرعى (قوله وجوب اداء الخ) انما قدر لفظ الوجوب على الاداء والقضاء لان المقسم معتبر فى الاقسام والا لم يصح التقسيم (قوله فالاداء الخ) ايماء الى أن ضمير هو فى المتن راجع الى الاداء

وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) قال الله تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها وهو فى تسليم أعيانها الى أربابها فرد الغاصب عين ما غصب أداء ورد المثل بعد هلاك العين قضاء وقد يدخل النفل فى قسم الاداء عند من جعل الامر حقيقة فى الندب أو الاباحة لانه يسلم عين ما ندب الى تسليمه

عين ما وجب بالامر يعنى اخراجه من العدم الى الوجود فى الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال أعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر فى أصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بأن نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت أجيب بأن قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا بدل المصنف رحمه الله قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم أن نفس الواجب أو عينه كناية عن اتيانه فى الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله فى وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على أن الآمر هو المستحق (وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به) عطف على قوله أداء يعنى وجوب قضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا عينه أى تسليم ذلك الواجب الذى وجب أولا فى غير ذلك الوقت وكان ينبغى أن يقيده بقوله من عنده ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمسه لانه ليس من عنده بل كلاهما لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذى كان حقا له الى القضاء الذى كان عليه وانما لم يقيده به لشهرة أمره وكونه مدلولا عليه بالالتزام وأما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع وحينئذ لم يبق نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغى أن يراد بقوله عين الواجب الثابت ليعم النفل

(قوله عين ما وجب الخ) ايماء الى أن الالف واللام فى قول المصنف الواجب بمعنى الذى (قوله لا يتصور الخ) لان الاعراض لا تبقى زمانين (قوله فاعترض عليه الخ) لما كان استعمال النفس فى الوجوب مقابلا لوجوب الاداء شائعا و بالامر يثبت وجوب الاداء لا نفس الوجوب فانه بالوقت نشأ هذا الاعتراض (قوله أجيب الخ) وأجيب بان نفس الوجوب وان كان بالسبب لكن أضيف الى الامر لان السبب يفهم من الامر ولمانع أن يقول ان السبب يعلم بالاضافة أى اضافة الحكم الى السبب والاجماع ولا دلالة للامر على السببية و بأن قول المصنف بالامر متعلق بالواجب لا بالتسليم ومعناه الثابت بالامر والمراد منه ما علم ثبوته بالامر لا ما علم وجوبه به تدبر (قوله ولهذا الخ) أى لورود الاعتراض وان كان قد أجيب عنه على كلام فخر الاسلام وكان منشؤه لفظ النفس بدل المصنف رحمه الله قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم أن نفس الواجب أو عينه كناية عن اتيانه فى الوقت وليس المراد بنفس الوجوب ما هو مقابل لوجوب الاداء لان العين وكذا النفس من ألفاظ التأكيد فيرفع احتمال المجاز فيحترز به عن مثل الواجب وهو يكون فى غير الوقت فعين الواجب يلزمه أن يكون فى الوقت ولا يذهب عليك أن بعض المأمورات غير مؤقتة كالزكاة والكفارات ويطلق عليها لفظ الاداء يقال أدى زكاة ماله وطعام كفارته ولا يصدق عليه تعريف الاداء فتدبر (قوله فلا حاجة الخ) تفريع على كون نفس الواجب أو عينه كناية عن اتيانه فى الوقت (قوله وكذا الى قوله الخ) قال الحسامى وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه أى الى مستحق الواجب أو مستحق التسليم فالمصنف لا حاجة له الى قوله الى مستحقه لان قوله الخ وأما الحسامى فيحتاج اليه (قوله فى غير الخ) متعلق بالتسليم (قوله ليخرج الخ) توضيحه أن من صلى ظهر اليوم مثلا أداء وعليه قضاء ظهر الامس فينبغى أن يقع أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر الامس لانه يصدق عليه أنه تسليم مثل الواجب بالامر مع انه ليس كذلك فكان ينبغى أن يقيد المصنف المثل فى تعريف القضاء بقوله من عنده كما قيده الحسامى ليخرج أداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر أمسه لان ظهر اليوم ليس من عند المأمور بل كلاهما أى ظهر اليوم وظهر الامس لله تعالى فرضان على المأمور والقضاء انما هو صرف النفل الذى هو حق للمأمور الى القضاء الذى كان ضروريا على المأمور وهو لم يوجد ههنا وانما لم يقيد المصنف المثل بقوله من عنده لشهرته ولدلالة لفظ المثل عليه بالالتزام فان المراد بالمثل ما ثبت عوضا عن الفائت وهو انما يكون من عنده (قوله وأما النفل الخ) دفع دخل مقدر هو أن قضاء النفل اذا أفسده بعد الشروع يقال له قضاء وتعريف القضاء وهو تسليم مثل الواجب بالامر لا يصدق عليه لان النفل لا يكون فى ذمة العبد واجبا حتى يكون قضاؤه تسليم مثل الواجب كذا أفاد أستاذى (أى مولانا عبد السلام الاعظمى اه) وعم أبى امام المحققين أنار الله برهانهما ثم اعلم أن المراد بالنفل أعم من السنن المؤكدة وغيرها فان قلت ان سنة الفجر اذا فاتت تقضى فالحصر فى قوله فانما يقضى الخ ممنوع قلت ان قولهم سنة الفجر تقضى مجاز فان القضاء لا يجرى شرعا فى المندوب والمباح كذا أفيد (المفيد مولانا عبد السلام الاعظمى الديوى رحمه الله اه منه) (قوله ولكنه يؤدى الخ) ايماء الى اعتراض يرد على تعريف الاداء وتقريره ان أداء النفل أداء ولا يصدق عليه تعريف الاداء لان النفل ليس بواجب فلا يكون تعريف الاداء جامعا (قوله فينبغى أن يراد) أى لدفع ما يرد على تعريف الاداء أقول لو أريد بالواجب الثابت لا يفيد أيضا لخروج أداء النفل بقوله بالامر فان النفل ليس تسليمه بالامر

ولا يدخل فى قسم القضاء لان النفل لا يضمن بالترك (و يستعمل أحدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء و بالعكس) فى الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما قال الله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا أى أديت اذ الجمعة لا تقضى فالقضاء لفظ متسع يستعمل بمعنى الاتمام والالزام والاحكام وهذه المعانى موجودة فى الاداء ويستعمل الاداء فى القضاء مقيدا يقال أدى ما عليه من الدين والديون تقضى بامثالها فأداء الدين نفسه محال فيكون القضاء مرادا مجازا فنى الاداء معنى الاستقصاء وشدة الرعاية فى الخروج عما لزمه وذا بتسليم عين الواجب كما قيل فى الثلاثى منه ✻ الذئب يأدو للغزال يأكله ✻ أى يختال و يتكلف فيختله وأما القضاء فلا ينبئ عن شدة الرعاية بل ينبئ عن الاحكام قال الشاعر

✻ وعليهما مسرودتان قضاهما ✻ أى أحكم صنعتهما (والقضاء يجب بالسبب الذى وجب به الاداء عند الجمهور) وقال العراقيون يجب بنص مقصود غير الامر الذى به وجب الاداء لان الفائت عبادة

هكذا قيل وفيه وجوه أخر (ويستعمل أحدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء و بالعكس) أى يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى يجوز الاداء بنية القضاء بأن يقول نويت ان أقضى ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء بأن يقول نويت أن أؤدى ظهر الامس واستعمال القضاء فى الاداء كثير كقوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض أى اذا أديت صلاة الجمعة لان الجمعة لا تقضى ولذا ذهب فخر الاسلام الى أن القضاء عام يستعمل فى الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن فراغ الذمة وهو يحصل بهما فكان فى معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه ينبئ عن شدة الرعاية وهو ليس الا فى الاداء كما قال الشاعر ✻ الذئب يأدو للغزال يأكله ✻ أى يختله ويغلب عليه وأما اذا صام شعبان لظن أنه من رمضان فلا يجوز لانه أداء قبل السبب وان صام شوالا بظن أنه من رمضان يجوز لا لانه قضاء بنية الاداء بل لانه أداء بنية القضاء وانما الخطأ فى ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا فيما بينهم أن سبب القضاء هو الذى كان سببا للاداء أم لا بد له من سبب على حدة فبينه المصنف رحمه الله بقوله (والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض) أى القضاء يجب

الهم الاعلى مذهب من قال ان الامر حقيقة فى المندوب (قوله هكذا قيل) القائل صاحب التوضيح (قوله وفيه وجوه أخر) أى لدفع ما يرد على تعريف الاداء منها ان اطلاق الاداء على أداء النفل توسع على ما عليه عامة الفقهاء والتعريف للاداء الحقيقى فلا ضير ومنها ان أداء النفل وان كان أداء لكن الكلام ليس فى مطلق الاداء بل فيما هو موجب الامر عندنا فالمعرف خاص (قال حتى يجوز الخ) لما كان يرد عليه أن هذا التفريع لا يصح فان النية فعل القلب لا استعمال لفظ فيها ولا يلزم من صحة استعمال كل من الاداء والقضاء مكان الآخر قيام نية كل منهما مقام نية الآخر واختار أعظم العلماء (مولانا المفتى محمد أصغر اه منه) رحمه الله ان هذا تأييد لصحة استعمال أحدهما مكان الآخر لا تفريع عليها وبجواز الاداء بنية القضاء بجواز أداء صلاة من ظن خروج الوقت ونوى القضاء وفى الواقع لم يخرج وقتها وبجواز القضاء بنية الاداء بجواز قضاء من ظن بقاء وقت الصلاة ونوى الاداء وفى الواقع لم يبق وقتها واختار صاحب كشف البزدوى ان هذا تفريع والمراد (٤٨) بجواز الاداء بنية القضاء أن يذكر لفظ القضاء فى النية لفظا و يراد به الاداء و بجواز القضاء بنية الاداء أن يذكر لفظ الاداء فى النية لفظا و يراد به القضاء وتبعه الشارح رحمه الله حيث قال فى الموضعين فيما يأتى بأن يقال الخ والعجب من بحر العلوم انما كتفى بذكر الايراد فى التنوير (قوله كل من الاداء الخ) ايماء الى أن الاضافة فى قول المصنف أحدهما ليست للعهد (قوله بطريق المجاز) فلا بد من قرينة (قوله بأن يقول) أى فى وقت الظهر (قوله أن أقضى) أى أن أؤدى بقرينة وجود الوقت (قوله أن أؤدى) أى أقضى لان أداء ظهر الامس بعد مضيه محال (قوله ولذا) أى لكون استعمال القضاء فى الاداء كثيرا (قوله فكان) أى استعمال لفظ القضاء فى الاداء (قوله وهو ليس الخ) فلا يصح استعمال لفظ الاداء فى تسليم المثل الا بقرينة فصار مجازا (قوله الذئب الخ) هذا مثل يضرب لمقاساة المرء فى شئ لرجاء نفع يعود فى عاقبة الامر وفى الصراح أووت له وأديت أى ختلته بمعنى فريفتم أورا يقال الذئب يأدو للغزال أى يختله والغزال بالفتح آهو بره كه در حركت و رفتار آمده باشد وقوله يأكله مفعول له بتقدير اللام (قوله أى يختله) الختل فريفتن كذا فى الصراح ورأيت فى النسخة المكتوبة بيد الشارح أى يحتاله وفى منتهى الارب احتيال حيله كرد (قوله قبل السبب) وهو شهود شهر رمضان (قوله لا لانه الخ) أى لا لانه أتى بلفظ الاداء وأراد القضاء فان صائم شوال بظن انه من رمضان لا يريد القضاء بل لانه أداء بنية الاداء أى أتى بلفظ الاداء وأراد الاداء وانما الخطأ فى ظنه حيث ظن شوال انه رمضان وهو معفو ولما كان القضاء يطلق على الاداء شائعا قال الشارح بل لانه أداء بنية القضاء أى بنية الاداء الذى يطلق عليه القضاء وهذا غاية توجيه كلام الشارح والا فظاهره شطط وأما على ما فى بعض النسخ (بل لانه اداء بنيته) أى بنية الاداء فالامر سهل فتدبر (قوله له) أى للقضاء (قال والقضاء الخ) الالف واللام للعهد أى القضاء بمثل معقول ويكفى للعهد شهرته وأما القضاء بمثل غير معقول فلا

حــد ع ف انه لا بدون الا بنص مقصود كذا صرح صاحب الكشف والتحقيق والتلويح ومشكاة الانوار وما فى التنوير وتخصيص صاحب كشف بقضاء بمثل معقول وجهش ظاهر تمشود اه فما لست أحصله (فان الوجه هو وقوع الخلاف فى القضاء بمثل معقول لا فى غيره اه منه) (قوله عند المحققين) كشمس الائمة وفخر الاسلام (قوله من عامة الحنفية) وبعض أصحاب الشافعى والحنابلة وعامة أصحاب الحديث (قوله وعامة الخ) وعامة المعتزلة (قوله يقولون الخ) مستدلين بان عدم اقتضاء نص الاداء للقضاء بديهى ألا ترى أن صم يوم الخميس ليس متناولا لصوم يوم الجمعة والا لكان صوم يوم الجمعة أداء لا قضاء ونحن نقول انه لا يلزم منه الا عدم الانتظام (أى انتظام نفس الاداء للقضاء اه منه) والتناول لفظا ونحن لا ندعيه بل نقول ان نص الاداء دل على أن ذمة المكلف مشغولة بلزوم الاداء ومن لوازمه الاتيان بالقضاء ليحصل تفريغ الذمة فدل نص الاداء دلالة التزامية على وجوب القضاء (قوله لا السبب المعروف الخ) فان الوقت سبب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله وهو) أى النص الجديد قوله قوله عليه السلام من نام الخ) فى المشكاة عن أبى قتادة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فى النوم تفريط انما التفريط فى اليقظة فاذا نسى أحدكم صلاة أو نام عنها فليصلها اذا ذكرها رواه مسلم وقال على القارى انه زاد فى التوضيح فان ذلك وقتها (قوله فعدة) أى (٤٩) فعليه افطار أيام المرض والسفر وعدة

فلا يقضى الا بمثل هو عبادة ولا يصير المثل عبادة الا بالنص وكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد ذهب فضل الوقت وهذا لان فى التنصيص على التوقيت اشعارا بفضيلة الوقت وتعين القربة فى ذلك الوقت ولهذا لا يكون قربة قبل وقتها فكذا بعده والضمان يعتمد المماثلة وقد فاتت ولنا ان الله تعالى أوجب القضاء فى الصوم والصلاة بالنص بالمثل قال الله تعالى فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وهو معقول فان الاداء كان فرضا عليه فى الوقت وليس المقصود عين الوقت ومعنى العبادة فى كونه عملا بخلاف هوى النفس على وجه التعظيم لله تعالى وهو لا يختلف باختلاف الاوقات ومعلوم ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا باسقاط من له الحق أو بتسليم المستحق ولم يوجد واحد منهما فبقى مضمونا عليه بعد خروج الوقت فاذا بقى مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لان النفل مشروع له من جنسه أمر بصرف ماله الى ما عليه وله ولاية صرف ماله الى ما عليه كما فى

بالسبب الذى يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة أصحاب الشافعى رحمهم الله فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب النص الموجب للاداء لا السبب المعروف أعنى الوقت وحاصل الخلاف يرجع الى أن عندنا النص الموجب للاداء وهو قوله تعالى أقيموا الصلاة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر بل انما ورد التنبيه على أن الاداء باق فى ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلاة والصوم فى نفسه للقدرة على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان العجز عنه أمر معقول فى نفسه فعدينا حكم

من أيام أخر (قوله بل انما ورد) أى النصان الجديدان للتنبيه الخ ولتعريف المثل القائم مقام الاداء ولذا ما لم يعرف مثله لا يجب قضاؤه كصلاة الجمعة والعيدين (قوله بالنصين السابقين) أى الموجبين للاداء (قوله لم يسقط بالفوات) فان الاداء صار مستحقا عليه وفراغ من عليه الحق عن الحق اما بالاداء ولم يوجد واما بالعجز ولم يوجد فانه قادر على أصل العبادة وان عجز عن ادراك فضيلة الوقت واما باسقاط صاحب الحق وهو لم يوجد لا صراحة كما هو الظاهر ولا دلالة فانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو لا يصلح مسقطا بل يقرر ما على ذى الحق من العهدة فان قلت انه ليس بقادر على أصل العبادة بعد خروج الوقت فان الامر مقيد بالوقت ولذا لو قدم الاداء على الوقت لا يصح قلت ان نفس الوقت ههنا ليس بمقصود لان معنى العبادة فى كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس أو فى كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات فاما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز كذا فى التحقيق (قوله لان الخ) دليل على أن النص الموجب للاداء دال بعينه على وجوب القضاء أو مرتبط بقوله لم يسقط بالفوات (قوله فى نفسه) أى بدون وصفه وهو كونه فى وقت كذا (قوله وسقوط الخ) معطوف على البقاء وههنا تضمين معنى الانتهاء أى سقوط فضل الوقت وشرفه غير منته سقوطه الى مثل كان من جنسه والى زمان كان من خلاف جنسه اذ لم يشرع للعبد ما يماثل شرف الوقت ولا قربة له ضمان (قوله للعجز عنه) أى عن فضل الوقت وهذا متعلق بالسقوط (قوله أمر معقول الخ) خبران فى قوله لان (قوله فعدينا الخ) أى اذا ثبت أن نص الاداء موجب للقضاء فيما ورد فيه نص جديد كالصلاة والصوم فعدينا وجاوزنا حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص جديد للقضاء فان قلت فحينئذ صار وجوب القضاء فيما لم يرد فيه نص جديد للقضاء بالقياس وهو سبب جديد غير ما يوجب الاداء فلزم القرار على ما عنه الفرار قلت ان

القياس مظهر لا مثبت والوجوب في الكل بالسبب السابق تدبر (قوله وهو المنذور الخ) النص الموجب للاداء فيه قوله تعالى وليوفوا نذورهم والايفاء بسر بردن بيمان ودوستي را كذا في منتهى الارب والمراد بالمنذور المنذور المؤقت اذ لا قضاء في غير المؤقت لعدم الفوات الذي هو مناط القضاء (قوله يقوم الخ) فكأنه اذا فوت فقد التزم القضاء فالتفويت تعد والتعدي سبب الضمان (قوله الا في الفوات) بان مرض أو جن في اليوم المنذور فيه مثلا (قوله يجب القضاء) لان النص الموجب للاداء موجب القضاء (قوله وعنده لا) أي لا يجب القضاء لان وجوب القضاء عنده بنص جديد واذ ليس وليس التفويت أيضا فلا يجب القضاء في الفوات (قوله وقيل الخ) كما يفهم من كلام شمس الائمة ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم (قوله التخريج) أي تخريج الحكم (قوله في الكل) أي ما وجد فيه نص جديد أو فوات أو تفويت (٥٠) (قوله بالنص السابق) أي الموجب للاداء (قوله الجهر) كالمغرب والعشاء

حقوق العباد وسقط فضل الوقت للعجز لانه لا مثل له عند المفوت فأوجبنا عليه ما قدر عليه وهو أصل الواجب وأسقطنا عنه ما لم يقدر عليه وهو وصف الفضل اذ الوصف تبع للأصل فلا يوجب عدمه عدم الاصل وهذا لان خروج الوقت قبل الاداء لا يسقط الاداء بعينه بل باعتبار الفوات فيتقدر بقدر ما يتحقق فيه الفوات وهو فضيلة الوقت فلا يبقى ذلك مضمونا عليه الا في حق الاثم اذا فوته عمدا فاذا عقل هذا في المنصوص عليه تعدى الحكم منه الى الواجبات كالنذر المؤقت من الصوم والصلاة والاعتكاف وهذا أشبه بمسائل أصحابنا ولهذا لو فاتت صلاة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم وبالعكس لا يجهر ومن فاتته صلاة في السفر يقضيها في الحضر ركعتين وبالعكس يقضي

القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلاة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رحمه الله لابد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلاة والصوم عنده لابد أن يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات وعنده لا وقيل الفوات أيضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد أو بالفوات والتفويت وقضاء الحضر في السفر أربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلاة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلاة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر أحد أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي أوجب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم لوجب أن يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رحمه الله أو يسقط القضاء أصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب أبي يوسف رحمه الله فعلم أن سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود فأجاب المصنف

(قوله جهرا) أي وجوبا للامام وأفضلية للمنفرد (قوله السر) كالظهر والعصر (قوله سرا) أي وجوبا للامام والمنفرد (قوله يؤيد ما ذكرنا) فان هذه المسائل تدل على ان القضاء يجب بالسبب السابق قال ابن الملك ولقائل أن يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار أن وجوب القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول اه (قوله يؤيد ما ذكره) فان هاتين المسئلتين تدلان على أن موجب القضاء غير سبب الاداء والا لم يتفاوت الاداء والقضاء وأجاب عنه بعض شراح أصول البزدوي (أي صاحب الكشف اه منه) بما توضيحه ان السبب في حق الاداء انعقد في هاتين الصورتين موجبا للقيام والركوع والسجود باعتبار توهم القدرة مع جواز الانتقال رحمه الى الخلف أي القعود والايماء عند العجز ان اختار الفعل في حالة العجز وكذلك انعقد في حق القضاء بلا تفاوت فاذا فاتته صلاة في حالة المرض أو الصحة وجب قضاء كامل بالقيام والركوع والسجود مع ثبوت ولاية الانتقال الى الخلف عند العجز فان وجد شرط النقل في حال تفريغ الذمة كان له ذلك والا فلا كما في الاداء بخلاف السفر والحضر فان السبب قد تقرر هنالك موجبا للركعتين أو الاربع فلا يتغير ذلك في القضاء فتدبر (قوله لهم) أي لاصحاب الشافعي (قوله لوجب أن يصح القضاء الخ) لان الرمضان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه (قوله أو يسقط الخ) معطوف على يصح الخ (قوله لعدم الخ) تقريره أن شرط الاعتكاف المنذور كان صوم شهر رمضان الحاضر وقد انعدم ولا اعتكاف بدون الصوم وايجاب صوم آخر ايجاب بلا موجب فيسقط القضاء للعجز (قوله مذهب أبي يوسف رحمه الله) أي في رواية عنه كذا في التحقيق (قوله مطلق عن الوقت) أي التفويت سبب لوجوب القضاء

اربعا ولهذا قلنا في صلاة فاتت عن أيام التشريق يقضيها بلا تكبير لان الجهر بالتكبير غير مشروع في غير أيام التكبير فبمضي الوقت يتحقق الفوات فيه فيسقط ولم يسقط ماقدر عليه بهذا العذر (وفيما اذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر) أى اذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف فانه يقضي اعتكافه ولا يجزيه في الرمضان الثاني فمن قال يجب القضاء بنص آخر قال في هذا وجب القضاء بالتفويت لا بالنذر اذ لو وجب القضاء به لجاز لان الثاني مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه فدل أنه انما لم يجز لان وجوب القضاء بدليل آخر وهو التفويت والتفويت سبب لوجوب القضاء مطلق عن الوقت أى لا تعين وقتا دون وقت فصار كالنذر بالاعتكاف مطلقا بأن قال على أن أعتكف شهرا ثم لو اعتكف في رمضان لا يصح كذا هنا ونحن نقول وجب علي القضاء هنا بالسبب الذى أوجب الاداء وهو النذر ألا يرى أنه يجب بالفوات مرة بان مرض أو أغمي عليه الشهر كله والفوات لا يوجب الضمان كالعبد الجاني اذا مات وكمال الزكاة اذا هلك وبالتفويت أخرى فظهر أن القضاء يجب بما به وجب الاداء لا بالتفويت وانما لم يجز في الرمضان الثاني لان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما وللاعتكاف أثر في وجوب الصوم لانه شرط الاعتكاف والتزام المشروط

رحمه الله عنه بقوله (وفيما اذا نذر أن يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر) يعني في صورة نذر أن يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي أن يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر عارضه لان العبادة في رمضان أفضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي أعني صوم النفل فكأنه صدر حكم من الله تعالى أن صوموا النفل واعتكفوا فيه والحياة الى الرمضان الثاني موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحياة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثاني وانما قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فحينئذ يجوز الاعتكاف في

مطلقا عن الوقت فلا يتعين وقت دون وقت فصار كالنذر المطلق للاعتكاف يلزمه صوم مقصود فكذا ههنا (قال شهر رمضان) وجه قولهم شهر رمضان بالاضافة فان اسم الشهر شهر رمضان فلا يجوز رمضان كما في عبارة التوضيح الاعلى حذف الجزء الاول من العلم المنقول من المركب الاضافي كذا أفاد أعظم العلماء رحمه الله فتفكر (قال شرطه) أى شرط الاعتكاف وهو الصوم (قوله هذا الرمضان الخ) انما قرر المسئلة في المعهود ليظهر الفوات فلو نذر أن يعتكف في شهر رمضان ولم يعين رمضانا ففي أى رمضان شاء اعتكف كذا في رسائل الاركان (قوله لا يصح الخ) لقوله عليه الصلاة والسلام لا اعتكاف الا بالصوم رواه الدارقطني ثم اعلم أن مراد الشارح من الاعتكاف الاعتكاف الواجب بقرينة أن الكلام في المنذور وفي الاعتكاف الواجب يشترط الصوم بالاتفاق وأما الاعتكاف النفل فلا يشترط فيه الصوم في ظاهر الرواية لان مبنى النفل على المسامحة والمساهلة فيكون حينئذ أقله ساعة من ليل أو نهار وأما على رواية الحسن عن الامام الاعظم رحمه الله فيشترط فيه الصوم أيضا لعموم الحديث المروي قال بحر العلوم الاظهر أن الصوم شرط في الاعتكاف مطلقا واجبا كان أو نفلا (قوله فقد نذر الخ) لان الصوم شرط الاعتكاف ولازمه فيكون تابعا له وايجاب المشروط ايجاب الشرط فيلزم بنذره لكونه عبادة مقصودة بنفسه بخلاف الوضوء فانه ليس عبادة مقصودة فمن نذر أن يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له أن يصليهما بهذه الطهارة ولا يجب عليه أن يجدد الطهارة مقصودا (قوله أفضل) لقوله عليه الصلاة والسلام من تقرب فيه بخصلة من الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه رواه في المشكاة عن سلمان الفارسي (قوله فكأنه صدر) أى بعد مرور شهر رمضان (قوله والحياة الخ) دفع دخل وهو أن شرف الرمضان الحاضر وان فات لكنه يمكن اكتسابه بأن ينتظر الى الرمضان الثاني (قوله موهوم) فلا ينتظر الى الرمضان الثاني (قوله لم ينتقل الخ) على أن الرمضان الثاني ليس خلفا للرمضان الاول ولا محلا للمنذور فلا يصح ذلك الاعتكاف فيه (قوله يجوز الخ) لان اتصال الاعتكاف بصوم رمضان باق حكما فلم يعد شرط الاعتكاف الى الكمال لشبهة بقاء المانع العارض لان للقضاء حكم الاداء كذا في كشف المصنف وشرح ابن الملك والمسلم وما في شرحه لاستاذ أساتذة الهند (مولانا نظام الملة والدين رحمهم الله اه منه) من نذر أن يعتكف في رمضان هذا فلم يعتكف فالمذهب أنه يجب عليه الاعتكاف بصوم جديد حتى لو

التزام الشرط كالتزام الصلاة التزام الوضوء وانما يجب الصوم قصدا فى نذر اعتكاف رمضان لان الوقت وقت الصوم فرضا فوجد شرطه فاستغنى عن رعاية شرطه قصدا كما لو دخل وقت الصلاة وهو متوضئ وهذا لان الشروط يراعى وجودها تبعا لا وجودها قصدا فسقط الصوم المقصود بهذا العارض وهو شرف الوقت وهذا الشرف قد فات بحيث لا يمكن اكتسابه الا بالحياة الى العام الثانى وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة عليه بالشك واذا فات ذلك الشرف بقى الاعتكاف واجبا عليه مطلقا واذا بقى عليه مطلقا يجب الصوم القصدى اذ الموجب له موجود وانما لم يظهر عمله لمانع فاذا زال المانع يعمل الموجب عمله فلم يجز فى الرمضان الثانى كما لو نذر ان يعتكف شهرا وكان هذا أحوط الوجهين أى يحتمل أن لا يقضى كما قال أبو يوسف وزفر اذا فات شرف الوقت وبقى اعتكافا بغير صوم وذا غير مشروع فيبطل نذره ويحتمل أن يقضى لان بفوات التبع لا يبطل الاصل فالقضاء أحوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وهو فضل هذا الصوم على غيره فى الحديث من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله احتمل السقوط حتى لو لم يصم ولم يعتكف فقضى خارج رمضان مع الصوم يجوز اجماعا فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف وهو عدم وجوب الصوم بالاعتكاف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال وهو وجوب الصوم القصدى أولى لان هذا نقصان يعود الى الكمال والاول كمال يعود الى النقصان فاذا عاد الى الكمال لم يتأد فى الرمضان الثانى والاداء فى العبادات فى الامر المؤقت يكون فى الوقت وفى غير المؤقت فى العمر اذ جميع العمر فيه بمنزلة الوقت فيما هو مؤقت (والاداء ثلاثة أنواع كامل وقاصر وأداء يشبه القضاء) فالكامل ما يؤديه الانسان بوصفه كما شرع (كالصلاة بجماعة و) القاصر ما يمكن النقصان فى صفته كأداء (الصلاة منفردا) فانه قاصر لنقصان فى صفة الاداء فيما هو مأمور بالاداء بالجماعة ولهذا لا يجب الجهر على المنفرد ويجب على من يصلى بجماعة واكتساب الواجب مستجلب للثواب والمنفرد لا يتمكن منه لانه ان لم يجهر فظاهر وان جهر فكذلك لانه لم يأت بالواجب فلم يحرز ثوابه وأداء المسبوق قاصر لانه منفرد حتى يقرأ ويسجد للسهو ومن اقتدى بالامام من أول الصلاة وأداها معه فهو مؤد أداء محضا ومن اقتدى بالامام فى أول الصلاة ثم نام خلفه حتى فرغ الامام أو سبقه الحدث فذهب وتوضأ ثم جاء بعد فراغ الامام فهو مؤد أداء يشبه القضاء لانه باعتبار الوقت مؤد وباعتبار أنه يتدارك ما فاته مع الامام قاض ولهذا لا يقرأ ولا يسجد للسهو

قضاء رمضان البتة ثم شرع المصنف فى بيان تقسيم الاداء والقضاء الى أنواعهما فقال (والاداء أنواع كامل وقاصر وما هو شبيه بالقضاء) وفى هذا التقسيم مسامحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها وينبغى أن يقول والاداء أنواع أداء محض وهو نوعان كامل وقاصر وأداء هو شبيه بالقضاء ويعنى بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ويعنى بالشبيه بالقضاء ما فيه شبه به من حيث التزامه ويعنى بالكامل ما يؤدى على الوجه الذى شرع عليه وبالقاصر ما هو بخلافه (كالصلاة بجماعة) مثال للاداء الكامل فانه أداء على حسب ما شرع فان الصلاة ما شرعت الا بجماعة لان جبريل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة فى يومين (والصلاة منفردا) مثال للاداء القاصر فانه أداء بخلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر فى الجهر به عن

اعتكف بصوم قضاء رمضان لا ينضم [illegible] الثالث أصله (قوله أنواع) بل نوعان (قوله ولا من حيث التزامه) أى لا من حيث انه التزم الاداء على جهة وأدى على جهة أخرى (قوله من حيث التزامه) أى من حيث انه التزم الاداء على جهة وأدى على جهة أخرى (قوله على الوجه الذى الخ) أى على الوصف الذى شرع عليه من الصفات الواجبة أو ما فى معناها كالجماعة فانها سنة مؤكدة فى معنى الواجب وتركها يوجب النقصان كترك الفاتحة وبهذا يندفع ما قيل من أن الجماعة سنة فتركها لا يوجب النقصان فالصلاة بالجماعة أكمل وبالانفراد كامل لا قاصر كذا فى التحقيق (قال كالصلاة بجماعة) أى الصلوات الخمس أو التى سنت فيه الجماعة كهذه والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح وأما التى لم تسن فيها الجماعة كالوتر فى غير رمضان فالجماعة فيها صفة قصور كالاصبع الزائدة وأما الجماعة فى التهجد فليست بمسنونة أيضا وما وقع منه عليه السلام فهو كان نادرا لبيان الجواز أو للتعليم فان المقتدى كان ابن عباس وهو صغير كذا قال على القارى ثم المراد بالصلاة بجماعة الصلاة التى أديت كلها بالجماعة فأما التى أدى كلها بالانفراد أو التى أدى بعضها الاول بالانفراد كما فى المسبوق فهو الاداء القاصر والتى أدى بعضها الاخير بالانفراد كما فى اللاحق فهو أداء شبيه بالقضاء (قوله علم الرسول الخ) كما رواه الترمذى وغيره (قوله ولهذا يسقط الخ) اعلم انهم أوردوا سقوط وجوب الجهر فى الصلاة التى يجهر بالقراءة المنفرد فيها عن المنفرد دليلا وسندا على ان أداء الصلاة منفردا قاصر فان الجهر صفة كمال فى الصلاة الجهرية بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور كذا فى التحقيق وقال فخر الاسلام رحمه الله فاما فعل المنفرد فأداء فيه قصور ألا يرى أن الجهر عن

المنفرد ساقط اه وإذا وعيت هذا فما يشعر به عبارة الشارح رحمه الله من أن كون صلاة المنفرد قاصرا دليل على سقوط وجوب الجهر في الجهرية عن المنفرد فسهو والصواب أن يقول ولسقوط وجوب الخ تدبر وإنما قال وجوب الجهر لان الجهر مشروع للمنفرد في الصلاة الجهرية فان شاء جهر وان شاء خافت (قال حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) قيل لو حذف المصنف النية وقال حتى لا يتغير فرضه بالاقامة لكان أولى ليشمل دخول مصره بلا نيتها ونية الاقامة في موضع صالح لها (قوله ثم سبقه الحدث) أو نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغ الامام (قوله من حيث انه لم يؤد كما التزم) فان الامام قد فرغ (قوله ولما كان الخ) جواب سؤال وهو أنه لم سمى أداء شبيها بالقضاء ولم يسم قضاء شبيها بالاداء وحاصل الجواب انه جعل اسمه ما يشعر باصالة الاداء وتبعية القضاء وهذا لا يتحقق في العكس (قوله من حيث الاصل) أي من حيث أصل الصلاة لبقاء الوقت (قوله من حيث التبع) أي من حيث الوصف وهو فوات التزامه والوصف تابع (قوله ظاهرة) وهو فراغ الذمة بايفاء ما يجب عليه اذ لو لم يفرغ ذمته من هذا الاداء لكان يحكم عليه بالاستئناف لوجود الوقت (قوله لها) أي لثمرة الاداء (قوله وثمرة كونه الخ) ايماء الى أن عدم تغير الفرض معلل من اعتبار القضاء (قوله فذهب الى مصره الخ) وبمجرد الدخول في مصره يصير مقيما نوى الاقامة أم لا (قوله في موضعها) أي في موضع الاقامة وإنما قيد بهذا لان نية الاقامة في غير موضع الاقامة لا تصح مطلقا فما في مسير الدائر

أو نوى الاقامة وهو في غير موضع الاقامة كالمفازة الخ فمن زلة القلم ثم اعلم ان موضع الاقامة مصر أو قرية أو صحراء دار الاسلام وهذا لمن هو من أهل الاخبية (قوله حتى فرغ الامام) والوقت باق (قوله كما اذا كان الخ) أي كما اذا كان على الرجل قضاء صلوات السفر فأراد فراغ الذمة عنها في حال الاقامة لا يتغير فرضه بنية الاقامة لان قضاء السفر في الحضر ركعتان فكذا هنا (قوله فان لم يقتد الخ) هذا بيان فائدة فرض الامام مسافرا وتقريره ان اللاحق اذا كان مسافرا ولم يقتد بالمسافر بل بالمقيم وباقي المسئلة بحالها فلزوم الاربع عليه ليس بعد فراغ الامام بل حين التحريمة بمتابعة الامام ثم اذا وجد المغير وهو دخول مصره أو نية الاقامة فقد أثر في حقه (قوله أو لم يفرغ الامام) هذا بيان فائدة فراغ الامام وتوضيحه أن الامام اذا لم يفرغ حين جاء اللاحق بعد الوضوء وباقي المسئلة بحالها فقد وجد المغير وهو دخول مصره أو نية الاقامة قبل فراغ الامام فحينئذ يصير فرض اللاحق أربعا لان شبه القضاء في فعل اللاحق انما ثبت باعتبار فراغ الامام وهو لم يوجد فالاقامة اعترضت على الاداء فتؤثر (قوله أو تكلم الخ) هذا بيان فائدة قوله ولم يتكلم وتقريره انه اذا تكلم اللاحق المسافر بعد فراغ الامام يتم أربعا لانه اذا تكلم يستأنف فيكون مؤديا فنية الاقامة اعترضت على الاداء فتؤثر وكذا دخول مصره (قوله أو كان الخ) هذا بيان تقييد الفعل باللاحق في قول المصنف وفعل اللاحق وتقريره أن مسافرا اقتدى بمسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم أربعا لان نية الاقامة اعترضت على القدر الباقي وهو مؤد في هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم أداءه مع الامام أما اللاحق فانه التزم أداء جميع الصلاة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا كذا في التوضيح وما في الحديث

ولا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة الا أن يتكلم أو لم يفرغ الامام بعد فحينئذ يصلي أربعا وأصله ان المثل بطريق القضاء انما يجب بما وجب الاداء فما لم يتغير الاصل لا يتغير المثل وقبل فراغ الامام نية الاقامة تغير الفرض في حق الاصل وهو الامام فتغير في حق من يقضي ذلك وبعد الفراغ نية الاقامة لا يغير الفرض في حق الاصل فكذا في حق من يقضي ذلك الا أن يتكلم فحينئذ يبطل معنى القضاء ويعود الامر الى الاداء فيغير بالمغير لقيام الوقت ولو كان هذا الرجل مسبوقا فصلى أربعا سواء فرغ الامام أو لا تكلم بكلمة أو لا لانه مؤد أداء قاصرا فنية الاقامة قد اعترضت على الاداء فتغيره وسمى

المنفرد (وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة) مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذي التزم الاداء مع الامام من أول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ وأتم بقية الصلاة بعد فراغ الامام فان هذا الاتمام أداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل أداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء وثمرة كونه أداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هي انه لا يتغير فرضه حينئذ بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم أحدث فذهب الى مصره للتوضي أو نوى الاقامة في موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع في اتمام الصلاة فلا يتم أربعا بل يصلي ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فكذا هذا فان لم يقتد بمسافر بل بمقيم أو لم يفرغ الامام بعد أو تكلم ثم استأنف أو كان مثل هذا في المسبوق دون

ومافاتكم فاقضوا فالقضاء فيه بمعنى الاداء ويؤيده مافي صحيح البخاري وما فاتكم فأتموا (قوله الاقسام الثلاث) أى الاداء المحض الكامل والاداء المحض القاصر والاداء الشبيه بالقضاء (قوله تجرى في حقوق العباد الخ) قال ابن الملك قدم حقوق الله في الذكر لأولويتها بالتقديم وقدم الاداء على القضاء لان الاداء أصل والقضاء خلف عنه (قوله الذي غصبه) ايماء الى ان الالف واللام في قول المصنف المغصوب بمعنى الذي (قوله على الوصف الخ) انما قيد به لان مطلق رد عين المغصوب يتحقق في رده مشغولا بالدين أو الجناية أيضا فلا يكون مثالا للاداء الكامل (قوله مشتغلا بالجناية) بان جنى في يد الغاصب جناية يستحق بها رقبته كقتل انسان عمدا أو طرفه كالسرقة (قوله أو بالدين) بأن استهلك المغصوب في يد الغاصب مال انسان فتعلق الضمان برقبته

قاضيا في قوله عليه السلام وما فاتكم فاقضوا مجازا لما في فعله من اسقاط الواجب (و) هذه الاقسام تدخل في حقوق العباد أيضا (رد عين المغصوب) والمبيع على الوجه الذي ورد عليه الغصب والبيع أداء كامل * ومثله تسليم المسلم فيه وبدل الصرف اذ الاستبدال فيهما حرام شرعا فجعل كأن المقبوض عين ما تناوله العقد حكما وان كان غيره حقيقة اذ العقد تناول الدين والمقبوض عين (و) القاصر (رد المغصوب مشغولا بجنايه) كانت عند الغاصب لانه أداء لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه فلوجود أصل الاداء اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية برئ الغاصب ولقصوره في الصفة اذا دفع الى ولي الجناية رجع المالك على الغاصب بقيمته كأن الرد لم يوجد وتسليم المبيع مشغولا بالجناية أو الدين بأن يستهلك مال انسان أو المرض لانه سلمه على غير الوصف الذي هو مقتضى العقد حتى اذا هلك في ذلك الوجه بأن قتل بسبب تلك الجناية أو بيع في الدين بطل التسليم عند أبي حنيفة رحمه الله فيرجع بجميع الثمن لان الاداء كان قاصرا فاذا هلك بسبب مضاف الى ما به صار الاداء قاصرا جعل كأن الاداء لم يوجد وعندهما هذا تسليم كامل لان العيب لا يمنع تمام التسليم وهو عيب عندهما فيرجع بالنقصان وأداء الزيوف في الدين لانه دون حقه في الصفة ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله عنهما انها اذا هلكت عند القابض ثم علم لم يرجع بشئ لانه أداء بأصله لانه من جنس حقه وبطل حقه في الجودة لانه لا مثل لها صورة ولا معنى وقال أبو يوسف أستحسن أن يرد مثل المقبوض ويطالبه بالجياد احياء لحقه في وصف الجودة قلنا فيه ابطال الاصل المتبوع للوصف التابع وتضمين الانسان لنفسه اذ المقبوض ملك القابض وهو عكس المعقول ونقض الاصول

اللاحق يصير فرضهم أربعا بنية الاقامة ثم ان هذه الاقسام الثلاثة كما تجرى في حقوق الله تعالى تجرى في حقوق العباد أيضا فقال (ومنها رد عين المغصوب) أى ومن أنواع الاداء رد عين الشئ الذي غصبه على الوصف الذي غصبه الى المالك بدون أن يكون المغصوب مشتغلا بالجناية أو بالدين وبدون أن يكون ناقصا بنقصان حسي فهذا نظير الاداء الكامل لانه أداء على الوصف الذي غصبه من غير فتور ومثله تسليم عين المبيع الى المشتري وتسليم بدل الصرف والمسلم فيه اليه على الوصف الذي وقع عليه العقد (ورده مشغولا بالجنايه) نظير الاداء القاصر أى رد الشئ المغصوب حال كونه مشغولا بالجناية أو بالدين بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدين أو الجناية في يد الغاصب ومثله تسليم المبيع حال كونه مشغولا بالجناية أو بالدين أو بالمرض ففي هذا كله ان هلك المغصوب والمبيع في يد المالك والمشتري بآفة سماوية برئت ذمة الغاصب والبائع لكونه أداء ولو دفعه المالك الى ولي الجناية أو بيع في

(قوله بدل الصرف والمسلم فيه اليه) أى الى المشتري ثم اعلم ان الصرف شرعا بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كذهب بذهب وفضة بفضة أو بغير جنس كذهب بفضة وفضة بذهب ويشترط فيه التقابض قبل الافتراق والسلم شرعا بيع آجل وهو المسلم فيه بعاجل وهو رأس المال ويسمى صاحب الدراهم رب السلم والآخر المسلم اليه والحنطة مثلا المسلم فيه والثمن رأس المال كذا في الدر المختار (قوله على الوصف الخ) كالجودة والرداءة (قوله حال كونه الخ) ايماء الى ان قول المصنف مشغولا حال من الضمير في رده (قوله فارغا) أى عن الجناية والدين (قوله حال كونه الخ) وكان وقت البيع فارغا (قوله ففي هذا كله) أى تسليم المبيع أو المغصوب مشغولا بالجناية أو الدين (قوله في يد المالك والمشتري الخ) لف ونشر مرتب الدين
أى هلك المغصوب في يد المالك والمبيع في يد المشتري (قوله لكونه) أى لكون هذا التسليم (قوله ولو دفعه) أى المبيع أو المغصوب (قوله أو بيع الخ) معطوف على قوله دفعه الخ (قوله بالثمن) أى بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان في يد البائع وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فالشغل بالجناية عيب فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بأن يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ثم اعلم أن خلاف الصاحبين في الشغل بالجناية لا في الدين وفي المبيع لا في المغصوب تدبر

(واذا أمهر عبد الغير ثم سلمه بعد الشراء فانه أداء حتى تجبر على القبول) ويلزمه تسليمه اليها لانه عين حقها وقد قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف وهو القيمة فيبطل حكمه (شبيه بالقضاء) لانه مملوكه قبل التسليم (حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها) ولو كان أباها لم يعتق عليها لانه في معنى المثل اذ تبدل الملك يوجب تبدلا في العين كما في قصة بريرة ولو قضى لها بالقيمة ثم ملكه الزوج لا يعود حقها اليه لتقرر حكم الخلف ويتصل بالاداء اطعام الغاصب المالك الطعام المغصوب من غير أن يعلمه فانه أداء للعين المستحق بالغصب وتأكد ذلك بالاتلاف فلا يبقى للمالك بعده عليه شئ والشافعي أباه لان الاداء المستحق مأمور به شرعا والموجود منه غرور اذ المرء يرغب في أكل مال الغير ما لا يرغب في أكل مال نفسه ولو علم أنه ملكه لما أكل فلا يجعل ذلك أداء للمأمور به نفيا للغرور ولكن يجعل ذلك استهلاكا منه للمالك في التناول وكأنه تناول بنفسه فيتأكد عليه الضمان وقلنا هذا أداء حقيقة لوصول عين ماله اليه ولو كان قاصرا لتم بالهلاك فكيف لا يتم وهو كامل في الاصل والغرور انما وقع بجهل المغصوب منه لا لنقصان في تمكينه فلا يخرج به من أن يكون فعله أداء لما هو المستحق كما لو اشترى عبدا ثم قال البائع للمشتري أعتق عبدي هذا وأشار الى المبيع فأعتقه المشتري ولا يعلم به فانه جعل قابضا وان كان هو مغرورا وانما أخبره البائع به ولكن قبضه بالاعتاق وجهل المشتري غير مؤثر في ذلك فبقي اعتاقه قبضا تاما فكذا هنا اذ الواجب في وضع الطعام بين يديه وتمكينه منه والغرور بناء على جهله فيكون الغرور في غير الاداء فلا خلل في المأمور به وكفى بالجهل عارا فكيف يصلح عذرا في تبديل اقامة الفرض وهو رد العين الى المالك وهذا لانه متى أدى فقد أقام الفرض فلو اعتبرنا

الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على البائع بالثمن (وامهار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء) نظير للاداء الشبيه بالقضاء أي أمهر رجل عبد الغير في نكاح امرأته ثم سلمه اليها بعد الشراء فهو أداء من حيث انه سلم عين العبد الذي وقع عليه العقد وشبيه بالقضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فاذا كان العبد مملوكا للمالك كان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر والحجة في هذا الباب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة يوما فقدمت اليه تمرا وكان القدر يغلي من اللحم فقال عليه السلام ألا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت يا رسول الله انه لحم تصدق به علي فقال عليه السلام لك صدقة ولنا هدية يعني اذا أخذته من المالك كان صدقة عليك واذا أعطيتنا اياه تصير هدية لنا فعلم أن تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل (حتى تجبر على القبول) تفريع على كونه أداء أي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهور بعد التسليم وهو من علامة كونه أداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر أن البيع كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه (وينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها) تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا اذا أسلم اليها فقبل التسليم هو ملك

(قال عبد غيره) المراد العبد المعين لانه اذا أمهر العبد الغير المعين فحكمه سيجيء (قوله أي أمهر الخ) انما احتاج الى هذا التفسير لان نفس الامهار ليس أداء شبيها بالقضاء كما يفهم من ظاهر عبارة المصنف بل الاداء الشبيه بالقضاء هو تسليم ذلك العبد بعد امهاره واليه يشير الشارح بقوله الآتي فهو أداء الخ (قوله كان شخصا آخر) فكان تسليمه تسليم مثل الواجب وهذا معنى القضاء (قوله في هذا الباب) أي أن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما (قوله دخل على بريرة الخ) في المشكاة عن عائشة قالت دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وأدم من أدم البيت فقال ألم أر برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وأنت لا تأكل الصدقة قال هو عليها صدقة ولنا هدية متفق عليه والصدقة ما ينفق على الفقراء طلبا للثواب وفيه ذل للمعطى له والهدية يراد بها الاكرام وينفق على الاغنياء وبريرة على وزن كريمة جارية معتقة لعائشة وليست عائشة من بني هاشم حتى يحرم الصدقة على مولاتها والقدر بالكسر ديك والغليان جوشيدن كذا في منتهى الأرب (قوله كثير من المسائل) منها ان الفقير اذا أخذ زكاة ثم وهب الغني أو هاشمي أو باع منهما حل ذلك المال لهما لتبدل العين بتبدل الملك ومنها ان رجلا اذا تصدق على قريب فمات المتصدق عليه وعادت الصدقة اليه بالوراثة ملكها وما ضاع ثوابه (قوله وهذا) أي الجبر (قوله واستحق الخ) أي تقرر للعبد مالك آخر (قوله بطل وانفسخ) أي البيع فبعد بطلان البيع لا وجه للجبر على البائع بتسليمه الى المشتري (قوله اياه) أي العبد (قوله لان المرأة الخ) ايماء الى ان نفوذ اعتاق الزوج دون اعتاق المرأة ليس متفرعا على جهة

القضاء بالذات كما توهمه ظاهر عبارة المصنف بل بواسطة عدم ثبوت المثل لها كذا قيل (قوله ولما كانت الخ) جواب بسؤال مقدر وهو انه لم سمى أداء شبيها بالقضاء ولم يسم قضاء شبيها بالاداء (قوله فى كلا الحالين) أى حال العقد وحال التسليم (قوله فيهما) أى فى الحالين (قوله أيضا) أى كما فى تقسيم الاداء (قوله أنواع) بل نوعان (قوله أن يكون بخلافه) أى يكون

جهله يكون تبديلا لاقامة الفرض اللازم (والقضاء) ثلاثة (أنواع أيضا بمثل معقول و بمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء) فالاول (كقضاء الصوم للصوم والصلاة للصلاة و) الثانى (كالفدية للصوم) فى حق الشيخ الفانى واحجاج الغير بالمال لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لان الاول وصف وهو وسيلة الى الجوع والثانى عين وهى وسيلة الى الشبع وكذا لا مماثلة بين أفعال الحج وهى أعراض و بين نفقة الاحجاج وهى مال عين لكن النص جاء بجواز الفدية عن الصوم قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية قال ابن عباس أى يطوقونه ولا يطيقونه فان الصوم واجب بأول الآية وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا يجوز أن يجب على غير المطيق لأنه تكليف العاجز فتعين وجوبه على المطيق ووجوبها على غير المطيق تكليف العاجز ومثله جائز فى موضع لا يشكل كقوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا اذ البيان للهداية لا للاضلال وثبت فى الحج أيضا بحديث الخثعمية حيث قالت يا رسول الله ان أبى أدركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة أفيجزينى أن أحج عنه فقال عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أما كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق ولهذا قلنا ان ما لا يعقل مثله يسقط كالنقصان بترك الاعتدال فى الصلاة لانه ليس لذلك الوصف منفردا عن الاصل مثل صورة ولا معنى ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن زكى خمسة زيوفا عن خمسة جياد يجوز ولا يضمن شيأ لان الجودة لا يستقيم أداؤها بمثلها صورة لانها عرض فيستحيل قيامها بذاتها ولا بمثلها قيمة لكونها غير متقومة عند المقابلة بجنسها وأوجب محمد قيمة الجودة احتياطا لان الجودة متقومة من وجه كما فى المريض وغير متقومة من وجه كما قالا فيحتاط فى حق الله تعالى اذ الربا لا يجرى بين العبد وسيده وقالا ان الله تعالى عاملنا معاملة المكاتبين بدليل الاستقراض فى قوله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا ولهذا قلنا ان رمى الجمار لا يقضى والوقوف بعرفة والاضحية كذلك لانه لا مثل لها فى غير تلك الايام ووجوب الدم بترك الرمى وسجود السهو بترك التعديل

الزوج كما أن قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات العبد موجودة فى كلا الحالين و وصف المملوكية متغير فيهما جعل أداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان أنواع الاداء شرع فى تقسيم القضاء فقال (والقضاء أنواع أيضا بمثل معقول و بمثل غير معقول وما هو فى معنى الاداء) وفى هذا التقسيم أيضا مسامحة وكأنه قيل والقضاء أنواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول أو بمثل غير معقول وقضاء فى معنى الاداء ويعنى بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء أصلا لا حقيقة ولا حكما و بما هو فى معنى الاداء أن يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول أن تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع و بغير المعقول أن لا تدرك المماثلة الا شرعا و يكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا أن العقل يناقضه وهذا القضاء لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف فى القضاء بمثل معقول (كالصوم للصوم) هذا نظير القضاء بمثل معقول أى كقضاء الصوم للصوم فانه أمر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة الا بالاداء أو باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد أحدهما يبقى فى ذمته (والفدية له) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه عقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الصوم تجويع النفس والفدية

فيه معنى الاداء (قوله والمراد بالمثل المعقول الخ) توضيح المرام أن المراد بالمثل الامر المماثل للواجب فى حكمة الشارع ونظره فان كانا متحدين بالنوع تدرك المماثلة عقلا قبل ورود الشرع لان الاصل فى المتحدين نوعا أن لا يختلفا فى الحكمة ونظر الشارع وانما اختلف الحكم فى المتحدين نوعا فيما اختلف بعارض وان لم يكونا متحدين بالنوع فالعقل لا يحكم فى المتخالفين بالنوع بالتماثل فى الحكمة فلا تدرك المماثلة الا شرعا والاول هو المثل المعقول والثانى هو المثل الغير المعقول (قوله لا أن العقل الخ) أى ليس المراد بالمثل الغير المعقول ان العقل ينفى المماثلة ويحكم قطعا بعدم كونه مثلا للواجب فى الحكمة ونظر الشارع لان العقل من حجج الشرع والحجج الشرعية لا تتناقض فالعقل يجوز جعل الشرع المتخالفين متحدى الحكمة (قوله وهذا القضاء) أى القضاء بمثل غير معقول (قوله جديد) أى سوى سبب الاداء (قوله وانما الخلاف) أى بيننا وبين عامة أصحاب الشافعي رحمه الله (قوله أى كقضاء الخ) ايماء الى ان المضاف فى كلام المصنف محذوف لصحة التمثيل (قال والفدية له) الفدية هو البدل الذى يتخلص به عن مكروه يتوجه اليه (قوله بينهما) أى بين الصوم والفدية (قوله تجويع النفس) الجوع أعم من جوع الفرج وجوع البطن وهو أيضا أعم من الجوع المتعارف والعطش

اشباع

لا باعتبار أنهما عيناًلان الفائت ويقومان مقامه بل يجبر النقصان بالنص (و) الثالث (كقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) وهذا لان التكبير قد فات عن موضعه لان موضعه القيام وقد فات ومثل الفائت غير مشروع لقربة فى حالة الركوع ليصرفه الى ما عليه بطريق القضاء فينبغى أن يسقط كما قال أبو يوسف الا أنهما قالا الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع كما للقائم وبه يفارق القائم القاعد وحكما لان مدرك الامام فى الركوع مدرك لتلك الركعة فباعتبار هذا الشبه لا يتحقق الفوات فيؤتى بها باعتبار انها اداء ألا ترى أن تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مؤتى فى حال الانتقال لا فى محض القيام فاذا كانت هذه الحالة محلا لبعض تكبيرات العيد فجعلها محلا لجميع التكبيرات عند الحاجة احتياطا اعتبار الشبهة الاداء فالاحتياط فى العبادات أن تجب بالشبهة ولا تسقط بها وكذا السورة اذا فاتت عن الاولين وجبت فى الاخريين لان محل القراءة القيام الذى هو ركن الصلاة الا أنه تعين القراءة فى الاولين لقوله عليه السلام القراءة فى الاوليين قراءة فى الاخريين أى تنوب عنهما كما يقال لسان الوزير لسان الامير وخبر الواحد لا يوجب العلم فيبقى للاخريين شبهة المحلية من هذا الوجه فوجب أداؤها اعتبار الهذه الشبهة لأنه قضاء من كل وجه اذ ليس له فى الأخريين قراءة السورة حتى لو كان المتروك فاتحة سقطت لانه محل الفاتحة أداء فلو قرأها قضاء

اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر أو دقيقه أو سويقه أو زبيب أو صاع من تمر أو شعير للشيخ الفانى الذى يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على أن تكون كلمة لا مقدرة أى لا يطيقونه أو تكون الهمزة فيه للسلب أى يسلبون الطاقة ليدل على الشيخ الفانى وأما اذا حملت على ظاهرها فهى منسوخة على ما قيل ان فى بدء الاسلام كان المطيق مخيرا بين أن يصوم وبين أن يفدى ثم نسخ بدرجات على ما حررته فى التفسير الاحمدى (وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع) هذا نظير القضاء الذى هو شبيه بالاداء يعنى أن من أدرك الامام فى صلاة العيد فى الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر فى الركوع عندنا من غير رفع يد لان الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالهما على حسب ما يمكن وأما رفع اليد فى التكبيرات ووضعها على الركبتين فى الركوع فكلاهما سنة فلا يترك أحدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات

والاشباع سير كردن كذا فى الغياث والتجويع گرسنه كردن وگرسنه داشتن كذا فى منتهى الارب (قوله نصف صاع الخ) الصاع ما يسع خمسة أرطال وثلثا برطل المدينة وهو ثلاثون استارا والاستار ستة دراهم ونصف فاذا ضرب ستة ونصفا فى مائة وستين كان الحاصل ألفا وأربعين درهما كذا قال الطحطاوى والبر بالضم كندم والدقيق أرد والسويق بست والزبيب مويز والتمر خرما والشعير جو (قوله للشيخ الفانى الخ) انما سمى به لفناء قوته وقدره القهستانى حيث قال وهو من جاوز الخمسين والاصح عدم التقدير والمدار على العجز واليه أشار الشارح بقوله الذى يعجز الخ فالفدية فى حقه قائمة مقام الصوم ليحصل بادائها ثواب كثواب الصوم كما أقيم التراب مقام الماء ليحصل باستعماله طهارة كطهارة الماء (قوله على أن تكون الخ) تطبيق الدليل على الفرع (قوله مقدرة) وهذا كما فى قوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا أى لئلا تضلوا أو فى قوله تعالى وألقى فى الارض رواسى أى جبالا أن تميد أى لئلا تميد بكم ومثله كثير (قوله أو تكون الخ) معطوف على تكون ثم اعلم أنه قال السيد طفيل أحمد البلجرامى رحمه الله ان همزة السلب فى الافعال سماعية لا قياسية وليس فى اللغة أن همزة الاطاقة للسلب الا أنه قال به شمس الائمة كذا فى سبحة المرجان (قوله ليدل الخ) أى انما اخترنا أحد التأويلين وهما تقدير كلمة لا أو كون الهمزة للسلب ليدل الخ (قوله فهى منسوخة) وحينئذ فوجوب الفدية فى حق الشيخ الفانى باجماع الصحابة رضوان الله عليهم (قوله على ما حررته الخ) قال فى التفسير الاحمدى وان أردت زيادة توضيح للمقام فاستمع لما ذكره الامام الزاهد حيث قال وقد كان

فرض الصوم فى السنة فى يوم واحد وهو يوم عاشوراء ثم نسخ فرضيته بصوم ثلاثة أيام البيض فى كل شهر ثم نسخت فرضيته بصوم شهر رمضان لكن مع اختيار الصائم ان شاء صام وان شاء أفطر وأعطى لكل يوم نصف صاع من حنطة مسكينا كما قال الله تعالى وعلى الذين يطيقونه أى يطيقون الصيام ولا يصومون فدية طعام مسكين ثم أخبر أن الصوم خير من الاطعام كما قال الله تعالى وأن تصوموا خير لكم ثم نسخ الاختيار وشرع صوم النهار مع صوم الليل وكان الرجل يفطر بعد غروب الشمس الى أن يصلى العشاء ثم حرم عليه الاكل والشرب والجماع الى ما بعد غروب الشمس من الغد ثم نسخ صوم الليل بقوله علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم وصار الصوم من طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس فرضا واستقر الامر على هذا فهذا البيان يدل على أن صوم رمضان لم يفرض بالمرة الواحدة بل فرض درجة بعد درجة تيسيرا وتسهيلا على عباده ليتعودوا بهذه العبادة هذا كلامه اه (قوله فانه يكبر فى الركوع الخ) أى لو خاف أن يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبيرات قائما فانه يكبر للافتتاح أولا ثم يكبر

الركوع ثم يكبر تكبيرات العيد فى الركوع وان لم يخف يأتى بتكبيرات العيد قائما (قوله لان محلها) أى محل التكبيرات (قوله لكنه) أى لكن هذا القضاء (قوله النصف الاسفل) أى من البدن (قوله تقديرا) أى فى حكم الشرع (قوله بها فيه) أى بالتكبيرات فى الركوع (قوله كما لا تقضى الخ) فان من نسى الفاتحة أو السورة لا يأتى بها فى الركوع ومن أدرك الامام فى الركوع الاخير من الوتر فى رمضان فركع فانه لا يقنت فى الركوع والجواب أن القياس مع الفارق فان القراءة والقنوت غير مشروع فيما له شبه بالقيام من كل وجه وأما التكبيرات فقد شرع من جنسها فيما له شبه بالقيام وهو تكبير الركوع واذا شرع من جنسها فيما له شبه بالقيام احتمل أن يكون سائرها ملحقا به لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة والتكبيرات عبادة فكان الاحتياط فى فعلها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه (قوله على الاصح) أى على المذهب وما روى عن محمد بن مقاتل ان صلاة يوم بليلة كصوم يوم فرجوع عنه كذا نقل الحلبى (قوله وذلك) أى الاحتياط (قوله نص الصوم) أى النص الوارد فى باب فدية الصوم للشيخ الفانى وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين (قوله أن يكون مخصوصا الخ) أى يكون الحكم معلولا بعلة خاصة بالصوم وهو العجز الخاص بالصوم (قوله أعنى العجز) فان الصوم عبادة بدنية مقصودة وهى من الخمس التى بنى الاسلام عليها فاذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفا له وهذا موجود فى الصلاة أيضا كذا فى كشف المصنف (قوله نظير الصوم) لكون كل منهما عبادة بدنية مقصودة (قوله بل أهم منه) فان الصلاة حسنة بلا واسطة لاشتمالها على الافعال والاقوال التى وضعت للتعظيم وأما الصوم فهو قبيح فى نفسه لانه تجويع النفس ومنعها عن النعم الالهية وانما حسن لقهر النفس الامارة التى هو عدو الله وعدو الانسان (قوله فان كفت) أى الفدية عنها أى عن الصلاة (قوله منها) أى فهو متلبس بالطريقة الحسنة (قوله ولهذا) أى لكون وجوب الفدية للصلاة للاحتياط لا للقياس (قوله تجزيه) أى الفدية (قوله به) أى بالفداء (قوله أى كوجوب الخ) انما قدر المضاف ليصح التشبيه (قوله بقيمة الشاة) ايماء الى ان الالف واللام فى قول المصنف بالقيمة عوض عن المضاف اليه (قوله ان نذرها الخ) انما قيد بهذا لان وجوب التضحية على الفقير اما بالشراء بنية الاضحية أو بالنذر بخلاف الغنى

لكان مغيرا ما هو مشروع فى صلاته ولا تقضى ثانية لانه يؤدى الى تكرار الفاتحة فى ركعة واحدة وهو غير مشروع (ووجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) هذا جواب اشكال وهو ان الفدية اذا ثبتت بنص غير معقول فلم أوجبتم الفدية فى الصلاة بلا نص قياسا على الصوم وشرط صحته أن يكون الحكم فى الاصل على وفق القياس فأجيب بأن ثبوت الفدية عن الصوم يحتمل أن يكون معلولا بعلة العجز فان الصوم عبادة بدنية مقصودة وهو من الخمس التى بنى الاسلام عليها فاذا عجز عن أدائه جعل الشرع الفدية خلفا عنه نظرا له ليتلافى ما فات عنه والصلاة نظير الصوم بل أهم منه لانها حسنة لمعنى فى نفسها فانها تتأدى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم والصوم صار عبادة بواسطة قهر النفس الامارة بالسوء كى يصير صالحا لخدمته فيكون وسيلة الى الصلاة ويحتمل أن لا يكون معلولا وما لا ندركه لا يلزمنا العمل به فلما احتمل الوجهين أمرناه بالفدية احتياطا فلأن يؤدى ما ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه ثم لا نقول فى الفدية عن الصلاة انها جائزة قطعا كما فى الصوم بل قال محمد فى الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى وكذا قال فى أداء الوارث عن المورث بغير أمره فى الصوم يجزيه ان شاء الله تعالى وهذا كالتصدق بالقيمة أو بالعين عند فوات أيام التضحية فان التضحية ثبتت بالنص على

لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله ولان من أدرك الامام فى الركوع فقد أدرك الركعة مع جميع أجزائها من القيام والقراءة تقديرا فالاحتياط أن يؤتى بها فيه وعند أبى يوسف رحمه الله لا تقضى هذه التكبيرات فى الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه (ووجوب الفدية فى الصلاة للاحتياط) جواب سؤال مقدر تقريره ان الفدية فى الصوم للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص غير معقول ينبغى أن تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلاة مع أنكم قلتم انه اذا مات وعليه صلاة وأوصى بالفدية يجب على الوارث أن يفدى بعوض كل صلاة ما يفدى لكل صوم على الاصح فأجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلاة للاحتياط لا للقياس وذلك لان نص الصوم يحتمل أن يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل أن يكون معلولا لعلة عامة توجد فى الصلاة أعنى العجز والصلاة نظير الصوم بل أهم منه فى الشأن والرفعة فأمرنا بالفدية عن جانب الصلاة فان كفت عنها عند الله تعالى فبها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط كما اذا تطوع به الوارث فى قضاء الصوم من غير ايصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فكذا هذا (كالتصدق بالقيمة عند فوات أيام التضحية) أى كوجوب التصدق بقيمة الشاة ان نذرها الفقير أو اشتراها

خلاف القياس اذ لا يعقل وجه القربة في الاراقة فكان ينبغي أن يسقط بعد فوات وقتها الا الى خلف ولكنا نقول جاز أن يكون التصدق بها أو بقيمتها أصلا لان شكر كل نعمة انما يجب بجنسه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء وهذه عبادة مالية حتى يشترط لها الغنى كما في الزكاة وصدقة الفطر فينبغي أن يكون كذلك الا أن الشرع نقل من الاصل الى التضحية في أيام النحر وهو نقصان في المالية باراقة الدم عند محمد وتفويت المالية عند أبي يوسف حتى اذا ضحى الموهوب له لا يرجع الواهب عند أبي يوسف وعند محمد يرجع تطييبا اللحم حتى لا يتسخ في ضمن اقامة القربة وتحقيقا لمعنى الضيافة فالناس أضياف الله تعالى بلحوم الاضاحي في هذه الايام ولهذا كره الصوم فيها لما فيه من الاعراض عن الضيافة وكره الاكل قبل الصلاة كراهية للاضياف أن يتناولوا من غير طعام الضيافة واللائق بالكريم أن يكون ضيافته بأطيب الطيب وأزكاه فنقل معنى القربة من التصدق الى الاراقة ليبقى اللحم طاهرا لكن مع هذا يحتمل أن تكون التضحية أصلا بتلاء من الله تعالى ولله تعالى أن يبتلي عباده بما شاء فلم نعتبر هذا الموهوم وهو كون التصدق أصلا في أيام النحر في مقابلة المنصوص المتيقن وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات وقته عملنا بالموهوم مع الاحتمال احتياطا في باب العبادات وألزمناه التصدق اعتبارا لهذا الاحتمال لا ليقوم ذلك مقام الاراقة والدليل على انه كان بهذا الطريق وليس بمثل الاضحية هو انه اذا جاء العام القابل لم يعد الحكم الى التضحية وهو قادر على تسليم المثل لكون التضحية مشروعة حقا له فلو كانت القيمة خلفا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليه كما اذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية لكنه لما ثبت أصلا من الوجه

اشتراها واستهلكها أو بعين الشاة ان بقيت حية عند فوات أيام التضحية أيضا للاحتياط كالفدية للصلاة فهو تشبيه بالمسئلة المتقدمة وجواب عن سؤال مقدر تقريره ان ما لا يعقل شرعا لا يكون له قضاء وخلف عند الفوات والتضحية أي اراقة الدم في أيام النحر غير معقولة لانها اتلاف الحيوان فينبغي أن لا يجوز قضاؤها بالتصدق بعين الشاة أو بالقيمة بعد فوات أيامها فأجاب بان وجوب التصدق بالقيمة أو بالشاة بعد فوات الايام للاحتياط لا للقضاء وذلك لان التضحية في أيامها تحتمل أن تكون أصلا بنفسها وتحتمل أن تكون خلفا بأن يكون التصدق بعين الشاة أو بقيمتها أصلا وانما انتقل الى التضحية بعارض الضيافة لان الناس أضياف الله تعالى في هذه الايام والضيافة انما تكون بأطيب الطعام وهو عند الله اللحم المذكى المراق منه الدم ليكون أول تناول الناس من طعام الضيافة المكرمة فما دام كانت الايام موجودة قلنا ان التضحية أصل برأسها وعملنا بالمنصوص واذا فاتت الايام صرنا الى الاصل وقلنا

(قوله أو بعين الخ) معطوف على قوله بقيمة الخ (قوله ان بقيت) أي الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو بالشراء الصادر من الفقير بنية الاضحية (قوله عند فوات الخ) متعلق بالتصدق (قوله فهو تشبيه الخ) يعني أن وجوب التصدق بالقيمة أو بعين الشاة مشابه بالمسئلة المتقدمة وهو وجوب الفدية في الصلاة وحينئذ فالكاف في قول المصنف كالتصدق الخ داخل على المشبه والاولى أن يقال ان هذا الكاف لمجرد القران لا للتشبيه يعني أن كلا من وجوب الفدية للصلاة ووجوب التصدق في التضحية من قبيل الاحتياط دون القياس ولا من قبيل القضاء (قوله شرعا) أي مشروعا حال من الضمير في لا يعقل (قوله أي اراقة) في منتهى الارب أراق الماء وغيره ريخت آب وخون مانند آن (قوله لانه اتلاف الحيوان الخ) ولا قربة فيه بل هو تعذيب (قوله ويحتمل أن تكون الخ) هذا بناء على ما قالوا من أن شكر كل نعمة يكون من جنسها مع بقائها فشكر اللسان باللسان وشكر المال بصرف عين المال مع بقاء عين المال وأما لو كان شكره اتلافه فلا يتأدى الشكر بعين المال مع بقائه بل باتلافه لا يقال لو كان التصدق بالعين أو بالقيمة أصلا لوجب أن يجوز في أيام التضحية لانا نقول أصالته محتملة موهومة فلا يجوز أن يصح الموهوم المحتمل مع القدرة على المنصوص وهو التضحية (قوله أضياف) بالفتح جمع ضيف بمعنى مهمان كذا في الغياث (قوله انما تكون الخ) هذا الحصر على حسب عادة الكريم (قوله وهو عند الله اللحم الخ) توضيحه أن مال الصدقة من الاوساخ لازالته الذنوب واليه يشير قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم الصدقة على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى من لحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني لعدم كونه محتاجا وليس اللائق للكريم الغني أن يضيف عباده بالمال الخبيث فنقلنا عنه الى التضحية لينتقل الخبث الى الدماء واللحوم بقيت طيبة وبها تحققت الضيافة من الله تعالى لعباده والتذكية كلو بريدن كوغسدو بزآن كذا في منتهى الارب (قوله ليكون أول الخ) ولذا يستحب يوم النحر تأخير الاكل الى الصلاة وما قيل تبعا للشارح الحسامي من ان الاكل قبل الصلاة مكروه ففيه انه لا يلزم الكراهة من ترك المستحب كذا قال الطحطاوي وقال شارح المنتهى والاصح انه لا يكره الاكل قبل الصلاة ههنا (قوله بالمنصوص) أي بما ورد به النص وهو قوله عليه السلام ضحوا فانها سنة أبيكم ابراهيم (قوله به) أي بالاصل

(قوله ثم اذا جاء الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه لو كان وجوب التصدق بعين الشاة أو بالقيمة للاحتياط كما في المتن فينبغي ان يجب التضحية اذا جاء أيام النحر من العام الثاني قبل التصدق للاحتياط وتقرير الدفع انه اذا جاء العام الثاني لم تنتقل من هذا الحكم أي وجوب التصدق بعين الشاة أو بالقيمة الى التضحية ولم نقل بقضاء التضحية في هذا العام الثاني على حسب ما كان التضحية في أيام النحر من العام الاول ألا ترى أن اجتهادا اذا مضى حكمه لا يغيره اجتهاد يحدث بعده (قوله أنواع القضاء) أي القضاء المحض بمثل معقول والقضاء المحض بمثل غير معقول والقضاء في معنى الاداء (قوله الشيء المغصوب الخ) ايماء الى أن الالف واللام في قول المصنف المغصوب موصول (قوله مثليا) اعلم أن المثلي ما يوجد له المثل في الاسواق بلا تفاوت يعتد به وما ليس كذلك فقيمي كحيوان وحطب وعقار وثياب وبطيخ وآجر والحنطة والشعير وأمثالهما مثلي كذا في الدر المختار وقال أعظم العلماء المراد بالمال المثلي المكيل والموزون والعددي المتقارب أعداده كالبيض واللوز (قوله أو ما بالقيمة الخ) معطوف على قوله بالمثل (قوله فيما لم يكن له مثل) كذوات القيم (قوله ولكن انصرم) أي انقطع عن أيدي الناس بأن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا في الدر المختار (قوله ومعنى) المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء أي عن قدر ماليته بالدراهم والدنانير (قوله ولكن الخ) استدراك عن قوله كلاهما مثل معقول (قوله لم ينتقل الخ) اذ حق المالك في الصورة والمعنى (٦٠) والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما أمكن فلو أدى القيمة فيما اذا غصب مثليا مع القدرة على المثل الصوري بأن يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول (قوله مثل هذا) أي تقسيم القضاء بمثل معقول الى كامل وقاصر (قوله منفردا كامل) لان الكمال هو العمل على ما شرع عليه وجبريل عليه السلام لم يعلم القضاء بالجماعة حتى يكون على الانفراد قاصرا بل علم الاداء بالجماعة فالاداء بالجماعة كامل ومنفردا قاصر وليس كذلك القضاء المماثلة

وقال ابن الملك الثابت في الذمة أصل الصلاة لا الصلاة بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة أو منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر أن الاول أكمل منه اه فلا تلتفت الى ما في الدائر من أن القضاء بمثل معقول اما كامل كقضاء الفائتة بجماعة أو ناقص كقضاء الفائتة منفردا تدبر (قوله المقتولة خطأ الخ) ليس هذا القيد احترازيا فان القتل عمدا قد يتحقق الضمان بالمال فيه أيضا كما اذا وقع الصلح بالتراضي بين القاتل وأولياء المقتول على المال ثم اعلم أن القتل عمدا هو أن يتعمد ضربه بما له تفرق الاجزاء مثل سلاح ومحدد من خشب وزجاج وحجر وأما القتل خطأ فنوعان اما خطأ في ظن الفاعل كان يرى شخصا ظنه صيدا أو خطأ في نفس الفعل كان يرمي صيدا فأصاب آدميا والدية اسم للمال الذي هو بدل النفس والارش اسم للواجب فيما دون النفس والدية في القتل خطأ عند الامام الاعظم مائة من الابل أو ألف دينار من الذهب أو عشرة آلاف درهم من الورق ففي النفس والذكر والعينين والرجلين كل الدية وفي أحد أشفار العين ربع الدية وفي كل اصبع من أصابع اليدين عشر الدية كذا في الدر المختار (قوله والاطراف) بالجر معطوف على قوله النفس (قوله غير مدرك بالعقل الخ) فاذا قتل انسان أو قطع فعلى القاتل أو القاطع تسليم نفسه للقصاص فالواجب عليهما القصاص أصلا وهذا هو الاداء ولما تعذر هذا الاداء لكون القاتل أو القاطع مخطئا فأقيم تسليم المال مقام هذا الاداء ولا اهتداء للعقل الى مماثلة تسليم المال له فصار قضاء بمثل غير معقول

الذي ذكرنا ووقع الحكم به لم يبطل بالشك قوله (ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق أو بالقيمة وضمان النفس والاطراف بالمال

ان التصدق بعين الشاة أو بالقيمة هو الاصل في كتابه ثم اذا جاء العام الثاني لم تنتقل من هذا الحكم ولم نقل بقضائها على ما كان في العام الاول * ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من بيان أنواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان أنواعه في حقوق العباد فقال (ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق أو بالقيمة) أي من أنواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس أو بالقيمة فيما لم يكن له مثل أو كان له مثل ولكن انصرم عن أيدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول أما الاول فظاهر اذ هو مثل صورة ومعنى وأما الثاني فهو أيضا مثل معنى وان لم يكن صورة ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق أي المثل الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه تنبيه على أن القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا يقال مثل هذا متحقق في حقوق الله تعالى أيضا فان قضاء الصلاة بالجماعة كامل وقضاءها منفردا قاصر فلم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء الصلاة منفردا كامل وبالجماعة أكمل ولا يقيسون حال القضاء على حال الاداء (وضمان النفس والاطراف بالمال) هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية والاطراف المقطوعة خطأ بكل الدية أو بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك المتبذل وبين المال

وأداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا بيان أنواع القضاء في حقوق العباد اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وهو المثل صورة ومعنى وهو أصل في ضمان العدوان والقروض تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه اذ حق المالك في الصورة والمعنى والمقصود جبر حقه فيراعى فيهما ما أمكن وكان سابقا على المثل معنى لا صورة واعا أورد القرض في القضاء وأداء الدين في الاداء لان رد عين ما قبض ممكن هنا فكان رد مثله قضاء وان جعل اعادة حكما وهذا لا يتصور في الدين وقاصر وهو القيمة فيما لا مثل له اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لسقوط اعتبار المثل صورة للعجز عن القضاء به فيعتبر المثل معنى وأما القضاء بمثل غير معقول أي غير مدرك بالعقل اذ العقل يقصر عن دركه لا أن يكون مخالفا للعقل فالعقل حجة كالنقل ولا تتناقض حجج الحكيم فمثل ضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ فانه ثابت بالنص من غير أن يعقل فيه المعنى لان الآدمي مالك مبتذل لما سواه والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان اذ المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز ولان الآدمي مفضل على كثير ممن خلق بدون صفة الاسلام ومعه على جميع البرية فقد سئل النبي عليه السلام ان البشر أفضل أم الملائكة فقال البشر وقرأ قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية فأنى يكون المال المفضول مماثلا للآدمي الفاضل وانما وجب المال بالنص بخلاف القياس صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المال عند احتمال القود لانه مثل الاول صورة ومعنى فلا يزاحمه ما لا يماثله بوجه والمطلوب الاحياء والاحياء في القصاص لا في المال (وأما القضاء الذي في معنى الاداء فتسليم القيمة فيما اذا تزوج امرأة على عبد بغير عينه حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى) وهذا لان المسمى معلوم الجنس مجهول الوصف والعلم يثبت القدرة على التسليم والجهل يثبت العجز عنه فباعتبار كونه معلوم الجنس اذا أتاها بالمسمى أجبرت على القبول لانه أداء وباعتبار كونه مجهول الوصف يتعذر عليها المطالبة بعين المسمى فتكون القيمة قضاء ولما كان المسمى لا يمكن أداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم ثم صارت القيمة أصلا من هذا الوجه فصارت مزاحمة للمسمى فتجبر على القبول بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فكانت قيمته قضاء محضا فلا تجبر على القبول اذا أتاها به الا عند تحقق العجز عن تسليم المسمى (وعن هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا قبل البرء للولي فعلهما) أي باعتبار ان المثل الكامل سابق على القاصر لان القطع ثم القتل مثل الاول صورة ومعنى

المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لتحصل المساواة (وأداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه) هذا نظير للقضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء أي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه فحينئذ ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه أداء وان أدى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد في قطع المنازعة بينهما من أن يسلمها عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة أدنى وكثير القيمة أعلى وأوسطها بين وبين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء (حتى تجبر على القبول كما لو أتاها بالمسمى) تفريع على كونها في معنى الاداء أي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو أتاها بالعبد المسمى تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف رحمه الله تفريعا لابي حنيفة على قوله وهو السابق فقال (وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما) أي لاجل أن المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال أبو حنيفة رحمه الله في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله قبل أن يبرأ ينبغي للولي أن يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه أولا ثم يقتله ليكون اجزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد الحاصل من القطع ثم اعلم أنه لا بد من ذكر هذا القيدوان

(قوله المتبذل) في الصراح تبذل لكاه نداشتن جيزيرا أي التصرف فالانسان متبذل بالكسر والمال متبذل بالفتح (قوله وانما شرعها) أي الدية (قوله لئلا تهدر الخ) في الصراح هدر باطل شدن حق وخون وما نندآن والمحترمة المعززة والمجان بالفتح رايكان (قوله اذ القصاص الخ) توضيحه أن القصاص انما شرع اذا كان القتل عمدا ليحصل المساواة بين فعل أولياء المقتول وفعل القاتل فانه عمد فلو لم تكن الدية مشروعة في الخطا ولا يكون قصاص فتهدر النفس مجانا ولا يجوزه الشرع (قوله ولهذا) أي لكونه في معنى الاداء (قوله فهذا قضاء) لانه تسليم مثل الواجب أي العبد (قوله بينهما) أي بين الزوج والزوجة (قوله وأوسطها) أي أوسطها في القيمة (قوله فلهذا الخ) أي فلكون القيمة مرجعا اليها كانت القيمة أصلا فتسليمها كانه تسليم عين الواجب (قال بالمسمى) أي بالعبد الذي سماه وعينه حال النكاح (قال عمدا) متعلق بكل من القطع والقتل (قوله قبل أن يبرأ الخ) أي تحقق القتل قبل صحة الجراحة

تسامح به المصنف لان خلاف الامام وصاحبيه فيما اذا كان الفعلان عمدين ولم يتخلل بينهما برء (قوله كذلك) أى متعمدا (قوله ولو اقتصر) أى الولى (قوله موجبه) أى موجب فعل القاتل وهو القطع ثم القتل (قوله لان موجب الخ) توضيحه أنه انما يقتص بالقطع اذا ظهر انه لم يسر الى القتل فاذا أفضى الى القتل العمد دخل موجبه الشرعى أى القصاص فى موجب القتل اذ القتل قد أتم أثرا ثابتا بالقطع فسقط حكم القطع بنفسه فصار اجناية واحدة بمنزلة ما لو قتل بضربات وليس للولى حينئذ الا القتل كذا قيل وللامام أن يقول ان هذا باعتبار المعنى وأما من حيث الصورة فالفعل متعدد وهو القطع والقتل فالمماثلة الكاملة انما تحصل بالقطع ثم القتل (قوله بينهما) أى بين القطع والقتل (قوله أو بالعكس) أى الاول خطأ والثانى عمدا (قوله برء) فى الصراح برء بالضم به شدن از بيمارى (قوله لا يتداخلان) أى (٦٣) لا يدخل أحدهما تحت الآخر لان موجب الاول قد تقرر بالبرء فيعتبر كل فعل ويؤخذ بموجب الفعلين حتى لو كانا عمدين فللولى القطع والقتل وان كانا خطأين يجب دية ونصف دية وان كان أحدهما عمدا والآخر خطأ فان كان القطع عمدا والقتل خطأ يجب فى اليد القود وفى النفس الدية وان كان القطع خطأ والقتل عمدا يجب فى اليد نصف الدية وفى النفس القود كذا فى الكفاية (قوله لا يتداخلان اتفاقا) لاختلاف الجنايتين فان أحدهما عمد والآخر خطأ فحينئذ يعتبر كل فعل على حدة فيجب فى الخطا الدية وفى العمد القود (قوله يتداخلان اتفاقا) فيعتبر الكل جناية واحدة اتفاقا فيجب دية واحدة والفرق بين هذه الصورة وبين ما اذا كانا عمدين ولا برء بينهما ان الدية مثل غير معقول بخلاف القصاص فانه مثل معقول (قوله عندهما) أى عند الصاحبين (قوله فان صدرا عن شخصين الخ) أى اذا كان القاطع ثمة شخصا والقاتل شخصا آخر يجب عليهما القصاص وينبغى أن يجب الدية لان موجبه أحد الامرين والقصاص لا يثبت لاحتمال السراية فيجب المال لسهولة أمره لكن حكموا بالقصاص كذا أفاد أستاذ أساتذة الهند أنار الله برهانه وفى مشكاة الانوار حاصل وجوه المسألة ستة عشر لانهما اما أن يصدرا عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين اما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وفى الكل لا يتداخلان عنده الا الخطأين قبل البرء فدية واحدة ومحل الاختلاف فى عمدين من واحد قبل البرء اه (قوله يوم الخصومة) أى يوم قضاء القاضى (قوله من ذوات الخ) بيان لما (قوله وفيها) أى فى ذوات القيم تجب الخ فكذا ههنا

والقتل بدون القطع مثل معنى (وقالا يقتله ولا يقطعه) لان القتل بعد القطع قبل البرء تحقيق موجب القطع فكان القتل من الولى مثلا كاملا لان مآل أمر الجناية الى القتل وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا اعتبار المعنى فأما من حيث الصورة فالمماثلة تحصل بالقطع ثم القتل والقتل بعد القطع قد يكون محققا لموجبه بجواز ان يسرى الى القتل ويكون مقصود القتل وهذا يوجب أن يقتل ولا يقطع وقد يكون ماحيا أثره حتى اذا كان القاتل غير القاطع يجب القصاص فى النفس على الثانى خاصة وهذا يوجب ان يقطع ويقتل لانه كأنه برأ من القطع ثم وجد القتل والمماثلة مرعية فى ضمان العدوان فخيرناه بين القطع والقتل وبين القتل فحسب (ولا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة عند أبى حنيفة رحمه الله) لان المثل القاصر لم يشرع مع احتمال الاصل والاصل موهوم أن يتربص حتى

من القاتل فينبغى أن يكون كذلك من الولى رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له أيضا لانه عفا عن بعض موجبه فصار كما اذا عفا عن كله وعندهما لا يقتص الولى الا بالقتل لان موجب القطع دخل فى موجب القتل اذا أفضى اليه ولم يبرأ بينهما وهذه المسئلة على ثمانية أوجه والمذكور فى المتن واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما أن يكون القطع والقتل عمدين أو خطأين أو الاول عمدا والثانى خطأ أو بالعكس فهى أربعة وعلى كل تقدير منها اما أن يتخلل بينهما برء أولا فان كان الثانى بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا لا يتداخلان سواء كانا عمدين أو خطأين أو كان أحدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان أحدهما عمدا والآخر خطأ لا يتداخلان اتفاقا وان كانا خطأين يتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة فى المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف فى موضعه (ولا يضمن المثلى بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة) تفريع ثان لابى حنيفة رحمه الله على قوله وهو السابق يعنى اذا غصب شخص من آخر مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن أيدى الناس فلا جرم تجب قيمته فقال أبو حنيفة رحمه الله لا يضمن هذا المثلى بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل أن يقدر على المثل الصورى وهو مقدم على المثل المعنوى فاذا وقعت الخصومة فحينئذ لا بد أن يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند أبى يوسف رحمه الله تعتبر قيمة يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم وفيها تجب قيمة يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل

يأتي أوانه وانما ينقطع الاحتمال بالخصومة عند القاضي وقد شرحت مذهبهما في الكافي (وقلنا جميعا المنافع لاتضمن بالاتلاف) بطريق التعدي لان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص والاجماع والمعقول وهو انه ضمان جبر فيقتضي جبر مافات لازائدا عليه اذلا كسر في الزائد فلا جبر ضرورة والمنافع لاتضمن بمثلها من المنافع بالاجماع فان الحجر المبنية على تقطيع واحد وتؤجر باجرة واحدة

ثمة كان رد الاصل واذا عجز عنه بالاستهلاك تجب قيمة ذلك اليوم وههنا الاصل أيضا رد العين واذا عجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد رحمه الله تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما يتحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن يظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة وهي أن الضمان لايجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة أو قاصرة صورة أو معنى فرع عليها المصنف ثلاث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رحمه الله وان لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال (وقلنا جميعا المنافع لاتضمن بالاتلاف) وهو عطف على قوله قال أبو حنيفة أي ومن أجل أن مالا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمدا رحمهم الله بخلاف الشافعي رحمه الله لا يضمن منافع ماغصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك وصورتها رجل غصب فرسا لأحد وركبه عدة من أحل أو حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لاتضمن هذه المنافع بشئ أما بالمنافع فظاهر لانه لو ضمن بالمنافع لكان بأن يركب المالك دابة الغاصب قدر ماركب الغاصب أو يحبسه قدر ماحبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس وأما بالاعيان والمال فلأن المنافع عرض لايبقى زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا تأثيرا في

(قوله ثمة) أي في ذوات القيم (قوله تجب قيمة ذلك اليوم) أي يوم الغصب لارد المثل لانها ليست من ذوات الامثال (قوله وههنا) أي في المثلي (قوله يجب رد المثل) لكونه مثليا (قوله وظهر) أي العجز (قوله ذلك اليوم) أي يوم الخصومة (قوله لان العجز الخ) توضيحه أن الرجوع الى القيمة للعجز عن أداء المثل وهو بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا في أيدي الناس فانقطع (قوله ثم انه لما نشأت الخ) اعلم انه لما لم يرتبط قول المصنف وقلنا جميعا الخ بما قبله اعتنى الشارح رحمه الله باختراع الربط فقال ثم انه لما نشأت من هذا كله مقدمة الخ وانما لم يصرح المصنف به للعلم بها مما سبق (قال بالاتلاف) أي الاستهلاك بأن ركب الدابة المغصوبة مثلا وكذا لاتضمن بالهلاك وعبر عنه الشارح رحمه الله بالامساك و بالحبس فان المنافع تهلك بهما (قوله وهو عطف الخ) عطف الجملة على الجملة قال ابن الملك وليس قلنا معطوفا على قوله قال أبو حنيفة لانه متفرع على كون الكامل سابقا على القاصر ولا يصلح أن يكون قلنا متفرعا عليه بل هو متفرع على أن ضمان العدوان يعتمد المماثلة الكاملة أو القاصرة وفي عبارة المصنف رحمه الله تسامح حيث لم يبين المتفرع عليه والظاهر أنه معطوف على قال وليس كذلك اه (قوله للتفاوت الخ) فان راكبا يعلم قوانين الركوب ولا يعلمها الآخر والسيرين يختلفان بالطريق وتفاوت التسيير والحبسين يتفاوتان بمكان الحبس ومزاج المحبوس فليست المماثلة بين منافع الغاصب ومنافع المالك وقيل انه لايمكن الحكم بالمماثلة في الاعراض لان العرض كلما وجد اضمحل فلا تتحقق المماثلة (قوله فلان المنافع الخ) تقريره ان المنافع عرض وكل عرض لايبقى زمانين فالمنافع لاتبقى زمانين وغير الباقي غير محرز فالمنافع غير محرز وكل غير محرز غير متقوم فالمنافع غير متقومة بخلاف المال فانه جوهر باق متقوم فلا تماثل بين المال والمنافع اما صغرى الاول فظاهر وأما كبرى الاول فلان البقاء عرض فلو كان للعرض بقاء لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فان القيام هو التبعية في التحيز ولا تحيز للعرض وفيه كلام في الكلام وأما كبرى الثاني فلان الاحراز عبارة عن الصيانة والادخار لوقت الحاجة وهذا يتوقف على البقاء وأما كبرى الثالث فلان شرط التقوم الاحراز ألا ترى ان الحشيش في المفازة ليس له احراز فليس هو بمتقوم وللشافعي أن يمنع هذه الكبرى ويقول لانسلم أن شرط التقوم الاحراز بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف كذا في التلويح (قوله وانما ضمناها الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان المنافع وان كانت أعراضا غير باقية فلها حكم الاعيان الباقية في الشرع حتى يرد عليها عقد الاجارة فالمنافع تضمن بالاجارة فمن استأجر دابة ليركبها مرحلتين بدرهمين مثلا فأخذ منافع الدابة أعطى عوضها فكذا تضمن منافع الغصب أيضا (قوله تأثيرا الخ) ألا ترى أن بالرضا يجب المال في مقابلة ماليس بمال كما في الصلح عن دم العمد على المال ويجب الفضل والمنافع أيضا كما في بيع عبد قيمته ألف بألوف فيجب أصل المال والفضل بالتراضي ولا يثبت شئ من ذلك بالعدوان بحال فالمنافع في الاجارة تضمن لتحقق الرضا الا في الغصب لان الغصب عدوان لا يقال ان المال في القتل الخطا يجب بمقابلة ماليس بمال بالعدوان لانا نقول ان وجوب المال هنالك ليس بمحض العدوان بل بخطر المحل لئلا يتهدر النفس

لاتضمن منفعة احدى الحجرتين بالاخرى مع وجود المشابهة صورة ومعنى فلان لايضمن بالعين ولا مماثلة بين العين والمنفعة صورة ومعنى أولى أما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنافع أعراض لاتبقى وتقوم بالعين والعين تبقى و يقوم بنفسه وليس لما لايبقى صفة التقوم لان المالية لاتسبق الوجود اذ المال غير الآدمى خلق لمصلحة الآدمى و يجرى فيه الشح والضنة وبعد الوجود التقوم لا يسبق الاحراز لان ماليس بمحرز غير متقوم كالصيد والحشيش والماء والمنافع لاتبقى لتحرز فلا تكون متقومة بحال وماليس بمتقوم لايماثل المتقوم ألا ترى أن العين لايضمن بالمنفعة بطريق العدوان فدل انه لامماثلة بينهما (س) هى تقبل ورود العقد عليها وهو آية المالية والتقوم لان ماليس بمال لا يصير مالا بورود العقد عليه كالميتة والدم (ج) جواز العقد بناء على قيام العين مقام المنفعة بطريق الخلافة للحاجة ولهذا لو قال آجرتك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز فعلم ان العقد يرد على العين ثم ينتقل الى المنفعة على حسب حدوث المنفعة شيأ فشيأ (س) جواز العقد على خلاف القياس قضاء للحوائج فكان ثابتا بالضرورة والضرورة فى الجواز لافى اثبات التقوم لها اذ الاستبدال صحيح بلا تقوم فان الخلع صحيح بمال متقوم ولا تقوم للبضع عند الخروج وكذا أخذ العوض عن الدم صحيح وان لم يكن الدم مالا فعرفنا ان الاستبدال صحيح من غير التقوم وقد تقومت المنافع فى العقود فعلم انها كانت متقومة بذاتها قبل ورود العقد عليها (ج) ذلك ثابت بخلاف القياس عند التراضى لما مر أن التقوم بلا احراز غير معقول والمنافع لاتقبل الاحراز وانما قلنا انها تقومت فى العقد لان الله تعالى ماشرع ابتغاء الابضاع الا بالمال المتقوم حيث قال أن تبتغوا بأموالكم وانما أضاف الينا بواسطة الاحراز وشرع الابتغاء بالمنافع بقوله تعالى على أن تأجرنى ثمانى حجج فدل أنها تقومت فى العقد عند التراضى بخلاف القياس فلا يقاس عليه ضمان العدوان لان للرضا أثرا فى ايجاب الاصول حتى يجب المال بالشرط مقابلا بغير مال كما فى الخلع والصلح عن دم العمد والفضول فيصح بيع عبد قيمته ألف بالوف والفاضل عن الالف و يجب بالشرط عند الرضا بدون أن يقابله شئ من المال وفى ضمان العدوان لا يثبت شئ من ذلك بحال فلم يستقم القياس لانه لايقوم الا بوصف يقع به الفرق بين الفرع والاصل وكل قياس هذا شأنه فهو باطل كما قال بعض أصحاب الشافعى فى مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما لو مسه وهو يبول (والقصاص لايضمن بقتل القاتل) أى لو قتل من عليه القصاص انسان آخر لايضمن لمن له القصاص شيأ عندنا لا القود ولا الدية وعند الشافعى يضمن الدية وكذا لو شهد شاهدان على ولى القصاص انه عفا عن القصاص ثم رجعا بعد القضاء لم يضمنا الدية والقصاص عندنا وعنده يضمنان الدية لان القصاص ليس بمتقوم فلا يماثل المال المتقوم لاصورة ولا معنى وانما شرعت الدية صيانة للدم عن الهدر والعفو مندوب اليه فجاز أن يهدر القصاص بل هو حسن

ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تأثير للعدوان فيه والشافعى رحمه الله يقول بضمانها بالمال بقدر العرف فى كرائها الى ذلك المنزل قياسا على الاجارة والوجه ماقلنا ولابد لك حينئذ من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لاتضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المصنف عن الاستهلاك بالاتلاف ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع أولى أن لاتضمن به وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس (والقصاص لايضمن بقتل القاتل) تفريع ثان لنا على أن ما لامثل له لايضمن أصلا يعنى أن من وجب عليه قصاص لغيره فقتل القاتل أجنبى غير ورثة المقتول فلا يضمن

المحترمة مجانا (قوله العدوان فيه) أى فى ايجاب الاصول والفضول فى الصراح عدوان بالضم ستم آشكارا (قوله بضمانها) أى بضمان منافع الغصب (قوله فى كرائها) أى كراء الدابة (قوله والوجه) أى وجه الفرق فى الاجارة والغصب (قوله كالنسل) أى الولد (قوله وهو الحبس) أى هلاك المنافع الحبس (قوله أولى الخ) فان الزوائد مع قوتها وجوهريتها لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع ضعيفة لاتضمن به ثم اعلم انهم قالوا الفتوى فى غصب منافع الوقف ومال اليتيم وما كان معدا للاستغلال كالدار والعقار وغيرهما بالضمان كما فى الخلاصة والقنية وغيرهما ولعل فى هذه الثلاث رواية عن الامام بأن المنافع مضمونة فأفتوا بها والا فكيف جاز لهما الافتاء بخلاف جميع الروايات كذا فى مشكاة الانوار (قوله وهذا الفرق) أى بين الزوائد والمنافع (قال بقتل القاتل) هذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول

(قوله وان كان يضمن) أى الاجنبى وكلمة ان وصلية (قوله قصاصه) أى قصاص المقتول (قوله عليه) اى على الاجنبي (قوله كما قال الشافعي الخ) توضيح المقام أن الشافعي يقول ان ذلك الاجنبي يضمن الدية فان القصاص ملك متقوم لورثة المقتول ألا ترى ان النفس تضمن بالمال فى القتل خطأ فحصل التقوم فالاجنبي ضيع ملك ورثة المقتول فيجب عليه الدية ونحن نقول ان الدية مشروعة فيما لا يمكن المماثلة فيه وهو القتل خطأ لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية بالنص على خلاف القياس وهذا أمر ضرورى فلا يقاس عليه غيره فالقصاص لا يكون معنى متقوما حتى يجب بتضييعه الدية على الاجنبي وأما عدم الضمان على ذلك الاجنبي

هنا لوجود الدليل وهو شهادتهم عليه ورجوعهم محتمل (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) أى شهود الطلاق بعد الدخول اذا رجعوا لم يضمنوا للزوج شيأ عندنا وعند الشافعي رحمه الله يضمنون مهر المثل وكذا اذا قتل المنكوحة رجل لم يضمن القاتل للزوج شيأ عندنا وعنده يضمن مهر المثل وكذا اذا ارتدت بعد الدخول لم يضمن شيأ للزوج عندنا وعنده للزوج مهر المثل عليها لان ذلك ليس بمال متقوم فلا يماثل المال المتقوم (س) لو لم يكن ملك النكاح مالا متقوما لما وجب المال فى مقابلته عند العقد (ج) انما تقوم بالمال البضع تعظيما لخطره فأما ملك النكاح فلا خطر له حتى صح ازالة هذا الملك بالطلاق بغير شهود وولى وعوض ولهذا لم يتقوم البضع عند الخروج من ملك الزوج وان كان يتقوم عند الدخول فى ملكه لان معنى الخطر للمحل لا للملك الوارد عليه ووقت التملك وقت الاستيلاء على المحل باثبات الملك فجعل متقوما اظهارا لخطره فاما وقت الزوال فهو وقت اطلاق المحل وازالة الاستيلاء عنه فلا يظهر حكم التقوم فيه (س) شهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا يضمنون نصف المهر للزوج (ج) هم لا يضمنون شيأ من قيمة ما أتلفوا وهو البضع فقيمته مهر المثل

هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول شيأ من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان القصاص معنى غير متقوم فى نفسه لا يعقل له مثل حتى تقول ان الاجنبي ضيع قصاصه فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رحمه الله وانما يتقوم فى حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لأولياء المقتول شيأ بل قتل عدوهم فكأنه أعانهم ثم يضمن ذلك لاجل أولياء هذا القاتل اما قصاصا واما دية على حسب ما تحقق (وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول) تفريع ثالث لنا على أن ما لا مثل له لا يضمن يعنى اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضى عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان الزوج شيأ لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها أو لا فما أتلفا عليه شيأ الا حل استمتاعه بالمرأة وهو الذى يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك فى الشرع بعقد حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة لشرفه ولا يظهر عند التفريق أصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولى ولا اذن وانما تصير متقومة فى الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانه اذا شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل أن ترتد أو طاوعت ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر أصلا وانما أكد نصف المهر بالطلاق فكأن الشاهدين أخذا نصف المهر من يد الزوج وأعطاها فيضمنان ما أعطاها ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن بيان أنواع

بالقصاص فبالاتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله ولذا تركه الشارح رحمه الله ولم يذكره (قوله وههنا) أى فيما اذا قتل الاجنبي القاتل (قوله ذلك) أى الاجنبي (قوله على حسب ما تحقق) أى القتل فان كان قتل الاجنبي القاتل قتل العمد وجب القود وان كان قتل الخطأ وجب الدية (قوله ثم رجع) أى عن شهادتهما (قوله فما أتلفا) أى الشاهدان (قوله وليس له) أى لحل استمتاعه بالمرأة (قوله فان ذلك) أى مماثلة البضع وتبدله ببضع آخر (قوله لشرفه) أى لشرف المحل حتى يكون مصونا عن الابتذال والتملك مجانا (قوله ولا يظهر الخ) أى لا يظهر تقوم حل الاستمتاع عند التفريق والازالة والشاهد عليه ان ازالته تصح بدون العوارض وبلا شهود وبلا اذن وبلا ولى بخلاف ثبوته وبهذا انكشف ما استدل به الشافعي رحمه الله على مذهبه وهو ان الشاهدين يضمنان مهر المثل بأن ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما على الزوج ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا (قوله وانما تصير الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان منافع البضع تكون متقومة عند التفريق والازالة فى الخلع اذا افتدت المرأة وخلصتها من الزوج والعائد فى تصير رجع الى منافع البضع (قوله أو طاوعت) أى مكنت وزنت فان المزنى بها تحرم على آباء الزانى كذا فى مجمع البركات (قوله فحينئذ) أى حين الارتداد ومطاوعة ابن الزوج (قوله يبطل الخ) كذا فى الهداية فى كتاب الرجوع عن الشهادة (قوله أخذا الخ) فكان الشاهدان غاصبين نصف المهر معنى فلا يتوجه أن يقال ان تضمين الشهود الراجعين نصف المهر فى الطلاق قبل الدخول يدل على أن ملك

ولا يضمنونه وقد وافقنا الشافعي في هذا فانه لا يوجب قيمة البضع وهو مهر المثل وانما يوجب نصف المسمى ولكن سقوط المطالبة بتسليم البضع قبل الدخول بها مسقط للمطالبة بالمسمى اذا لم يكن ذلك بسبب مضاف الى الزوج بان ارتدت أو مكنت ابن زوجها فهم بالاضافة الى الزوج بشهادتهم على الطلاق كانهم فوتوا عليه يده على ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فكانهم غصبوا حقه لان الغصب ازالة اليد المحقة باثبات اليد المبطلة وقد وجد اثبات يدها على ذلك النصف وازالة يده عنه

﴿فصل﴾ في بيان صفة الحسن للمأمور به وغيره (ولا بد للمأمور به من صفة الحسن اذ الآمر حكيم) والحكيم لا يأمر بشيء الا لحسنه ولا ينهى عن شيء الا لقبحه قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل الآية ولان الامر لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يوجد والقبيح اسم لما ينبغي أن يعدم فاستحال أن يؤمر به وانما عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير موجب عندنا (وهو اما أن يكون لعينه وهو اما ان لا يقبل السقوط أو يقبله

الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المأمور به فقال (ولا بد للمأمور به من صفة الحسن ضرورة أن الآمر حكيم) يعني لا بد أن يكون المأمور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة أن الآمر حكيم والحكيم لا يأمر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى عينه والى غيره وتقسيم كل منهما الى أقسامهما فقال (وهو اما أن يكون لعينه) أي الحسن اما أن يكون لذات المأمور به بأن يكون حسنه في ذات ما وضع له ذلك من غير واسطة وهذا ثلاثة أنواع على ما قال (وهو اما أن لا يقبل السقوط أو يقبله) أي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به

الكلام منظوم (قال ولا بد للمأمور به الخ) هذا من قضايا الشرع وأما من حيث اللغة فقول القائل اشرب سما على سبيل الارشاد أمر (قال من صفة الحسن) أي من صفة هي الحسن (قوله ذلك) أي كون المأمور به حسنا (قوله وهذا عندنا الخ) لا بد من تحقيق المقام ثم ايضاح تسامح الشارح العلام اعانة للانام عن مزلة الاقدام فنقول أولا ان حسن الفعل كالعلم بمعنى كونه صفة الكمال وقبح الفعل كالجهل بمعنى كونه صفة النقصان عقلي اتفاقا حتى لو لم يرد الشرع ووجدت الافعال فبعضها حسنة أي من صفات الكمال وبعضها قبيحة أي من صفات النقصان وكذا حسن الفعل بمعنى ملاءمة الغرض الدنيوي وقبحه بمعنى منافرة الغرض الدنيوي عقلي أيضا اتفاقا انما النزاع في حسن الفعل بمعنى أن يستحق فاعله مدحا وثوابا وقبح الفعل بمعنى أن يستحق فاعله ذما وعقابا فعند الاشعري هو شرعي قالوا ان الافعال كلها كالايمان والكفر والصلاة والزنا وأمثالها قبل ورود الشرع سواسية ليس في فعل استحقاق ترتب الثواب ولا استحقاق ترتب العقاب والشارع جعل بعضها مستحقا لترتب الثواب فأمر به و بعضها مستحقا لترتب العقاب فنهى عنه فما أمر به الشارع فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر لانعكس الامر وعندنا وعند المعتزلة هو عقلي أي واقعي لا يتوقف على الشرع ففي نفس الامر قبل ورود الشرع بعض الافعال حسنة تستحق ترتب الثواب على فاعلها و بعض الافعال قبيحة تستحق ترتب العقاب على فاعلها فما هو حسن أمر به الشارع وما هو قبيح نهى عنه الشارع فان الآمر حكيم فالشارع كشف عن الحسن والقبح الثابتين للافعال في نفس الامر كما أن الطب يكشف عن النفع والضرر الثابتين للادوية في نفس الامر وأما العقول فربما تهتدي الى الحسن والقبح الواقعين لحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وربما لا تهتدي اليهما كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع كشف عن حسن وقبح واقعيين والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة ان حسن الافعال وقبحها عندنا لا يستلزم حكما من الله بل يصير موجبا لاستحقاق الحكم من الله الحكيم الذي لا يرجح المرجوح وعند المعتزلة يوجب الحسن والقبح الحكم ولولا الشارع وكانت الافعال وفاعلوها لوجبت الاحكام فالفعل الصالح للاباحة كان مباحا البتة وقس على هذا هذا ما أفاده المحققون وأدلة الفرق في المبسوطات وثانيا ان الاولى أن يقول الشارح بدل قوله عند الله تعالى في نفس الامر لما مر من مذهبنا وأن الحسن والقبح عندنا وعند المعتزلة عقليان أي واقعيان لا يتوقفان على الشرع لا أن الحاكم بالحسن والقبح عند المعتزلة هو العقل بل (قوله ذلك) أي المأمور به (قوله من غير واسطة) أي بلا واسطة في العروض في حسنه بأن يكون صفة الحسن ثابتة لتلك الواسطة وتنسب الى هذا المأمور به مجازا في حسنه وان كان للغير فيه دخل ما (قوله أي لا يقبل الخ) ايماء الى ان ضمير هو يرجع الى الحسن والاولى أن يرجع الى المأمور به الحسن لعينه ليلائم ما ذكره المصنف في المثال بقوله كالتصديق الخ فان هذه أمثلة المأمور به على ان الحسن لا يقبل السقوط فان الساقط في حال الاكراه وجوب الاقرار لا حسن الاقرار حتى لو صبر عليه وقتل كان مأجورا اللهم الا أن يقال ان حسن الاقرار أيضا ساقط الا أن سقوطه باعتبار الترخص كسقوط الصوم للمسافر فمن أقر ولم يقبل الرخصة أتى فرضا فيكون مأجورا كذا في

أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره كالتصديق والصلاة والزكاة) فهذه ثلاثة أنواع أما النوع الاول فالتصديق فى الايمان فهو لا يحتمل السقوط بحال ومتى بدله بضده كان كفرا بأى وجه بدله وأما النوع الثانى فالاقرار فهو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط فى بعض الاحوال ومتى احتمل الاقرار السقوط احتمل الحسن السقوط أيضا بخلاف التصديق فانه لا يقبل السقوط فلا يسقط الحسن أيضا ومعنى قبوله أنه لا يجب عليه الاقرار حتى اذا بدله بضده بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان مطمئن القلب بالايمان وهذا لان اللسان ليس معدن التصديق ولكن هو دليل على التصديق وجودا وعدما فاذا بدله بغيره فى وقت تمكن من اظهاره يعد كفرا وان زال تمكنه من الاظهار بالاكراه لم يعد كفرا لان قيام السيف على رأسه دليل على أن الحامل على التبديل دفع الهلاك عن نفسه لا تبديل الاعتقاد فاما عند التمكن فتبديله دليل تبديل الاعتقاد فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر لم يكن مؤمنا ومن لم يجد وقتا يمكن فيه من البيان وكان مختارا فى التصديق بأن لم يعاين العذاب كان مؤمنا ان تحقق ذلك والصلاة لانها حسنة لمعنى فى نفسها فانها تتأدى بافعال وأقوال وضعت للتعظيم فى الشاهد فان أولها الطهارة سرا وجهرا ثم جمع الهمة واخلاء السر والانصراف عما دون الله الى الله وهو النية ثم الاشارة برفع اليدين الى نبذ ما أربط به ثم أول أذكاره التكبير وهو النهاية فى تعظيم قدر الله ثم أول ثناء فيه ثناء لا يشوبه ذكر سواه ثم قراءة كلامه منتصبا زاما جوارحه هيبة وخضوعا وخشوعا ثم تحقيق ما عبر بلسانه عن ضميره من التعظيم لله تعالى فعلا وهو الركوع والسجود المرتبان بذكر هو تنزيه الله تعالى ثم مع كل حركة تكبير فدل أن الصلاة أجمع خصلة من خصال الدين لتعظيم الله تعالى والتعظيم حسن فى نفسه فى حق المعظم الا ان يكون فى غير حينه أوماله ولهذا كانت الصلاة حسنة دائمة واستقبحت لاوقات مخصوصة وأحوال معينة فنهينا عنها فكانت فى صفة الحسن نظير الاقرار لاحتمالهما السقوط فى بعض الاحوال ولكنها ليست بركن

بل يكون دائما حسنا ومأمورا به على المكلف وواجبا عليه أو يقبل السقوط فى حين من الاحيان لعذر من الاعذار (أو يكون ملحقا بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى فى غيره) أى يكون المأمور به ملحقا بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما جعله من أقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن فى التقسيم مسامحة والواجب أن يقول وهو اما أن يكون لعينه بالذات أو بالواسطة والاول اما أن لا يقبل السقوط أو يقبله وقد وقع التسامح منه فى هذا التقسيم كثيرا (كالتصديق والصلاة والزكاة) نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلا بالغا ولهذا لا يزول حال الاكراه فان أكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط أن يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بأن شكر المنعم الخالق واجب والثانى مثال لما يقبل السقوط فان الصلاة تسقط فى حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه وحسن الصلاة فى نفسها لانها من أولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه وخشوع له وقيام

بعض شروح اصول فخر الاسلام فان قلت ان الحسن اذا كان لعينه فلا يحتمل السقوط فان ما بالذات لا يختلف قلت المراد بسقوطه عدم اعتبار الشارع اياه لمعارضة مفسدة مساوية له أو أعظم منه كما فى الاقرار حالة الاكراه فان مفسدة فوت حق العبد صورة ومعنى أسقطت رعاية حق الله صورة مع بقائه معنى لبقاء التصديق فتدبر (قوله بل يكون) أى المأمور به (قوله وانما جعله الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان هذا القسم ذو جهتين فلم يجعل من أقسام الحسن لمعنى فى غيره وحاصل الدفع انه انما جعل من أقسام الحسن لعينه اعتبارا للاصل أى المعنى فان المعنى راجح على الصورة اذ هو المقصود دون الصورة ففى هذا القسم وان وجدت الواسطة صورة لكنها منعدمة معنى على ما ستقف عليه فباعتبار المعنى جعل من أقسام الحسن لعينه (قوله مسامحة) حيث جعل الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره مقابلا لقسمى قسيمه وهو ما لا يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره (قوله بالذات) أى حقيقة بلا واسطة فى العروض وبلا مدخلية الغير وهو ما لا يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره (قوله أو ما بالواسطة) أى اعتبارا بلا واسطة فى العروض وعدم مدخلية الغير وهو ما يكون مشابها لما حسن لمعنى فى غيره (قوله كثيرا) كما قدمر وسيجىء أيضا (قوله ولا يسقط الخ) المراد من السقوط المنفى السقوط بعد الوجوب فلا يرد أن التصديق أيضا ساقط عمن لم تبلغه الدعوة فتدبر (قوله ولهذا لا يزول) أى لكون التصديق لا يقبل السقوط لا يزول الخ (قوله فان أكره الخ) أى بقتل أو قطع لا بغيرهما كذا فى تنوير الابصار (قوله كالاقرار الخ) أى كما أن الاقرار يسقط بالاكراه (قوله فى نفسها) فان قلت ان الصلاة قربة بواسطة الكعبة فيكون من الضرب الثالث قلت لا دخل فى حسن الصلاة للكعبة ألا ترى أن الصلاة كانت حسنة حين التوجه الى بيت المقدس وتبقى حسنة عند فوات جهة الكعبة اذا اشتبهت القبلة (قوله بالاقوال والافعال) من الركوع

في الايمان بخلاف الاقرار فوجوده دليل وجود التصديق وعدمه دليل عدمه أما الصلاة فليست دليل التصديق وجودا وعدما وقد يدل عليه اذا أتى بها على هيئة مخصوصة حتى اذا صلى كافر مع المسلمين بجماعة حكم باسلامه وأما النوع الثالث فالزكاة والصوم والحج فالزكاة انما صارت حسنة لما فيها من سد خلة الفقير والصوم لما فيه من قهر عدو الله تعالى وهو النفس الامارة بالسوء في منعها عن شهوتها قال النبي عليه السلام رواية عن الله تعالى يا داود عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي ولذا صار جهادها أكبر كما ورد في الحديث والحج لمعنى شرف في المكان غير أن هذه الوسائط لا تخرجها من أن تكون حسنة لعينها فحاجة الفقير بخلق الله تعالى اياه على هذه الصفة لا بصنع باشره بنفسه وكون النفس أمارة بالسوء بخلق الله تعالى اياها على هذه الصفة لا لكونها جانية في صفتها بخلاف كفر الكافر لانه جناية من الكافر باختياره وشرف البيت بجعل الله تعالى اياه مشرفا لا بنفسه فقد قيل

ما أنت يا مكة الا وادي * شرفك الله على البلاد

فصارت كالصلاة عبادة خالصة لله تعالى بلا ثالث معنى فالوسائط لما ثبتت بخلق الله كانت مضافة اليه ولم تبق الواسطة عبرة حكما ولهذا شرطنا لوجوبها أهلية كاملة من العقل والبلوغ فما كان عبادة خالصة شرط لوجوبها أهلية كاملة حتى لا يجب على الصبي والمجنون ومالم يكن عبادة خالصة لا يشترط لها أهلية كاملة حتى يجب عليهما كالعشر وصدقة الفطر (س) اذا كانت النفس غير جانية في صفتها فكيف لزم قهرها بالصوم (ج) متى كانت عدو الرب جبلت قدرته بطبعها الذي جبلت عليه فالاجتناب عنها وعن مناها لازم فكذا قهرها كما أن التباعد عن النار المحرقة لازم صيانة للنفس وان جبلت النار على الاحراق فكذا ههنا صيانة المرء ذاته لازمة وذا في منع النفس عن شهواتها وهواها قال الله تعالى ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى (أو لغيره وهو اما أن لا يتأدى بنفس المأمور به أو يتأدى أو يكون حسن الحسن في شرطه بعدما كان حسن المعنى في نفسه أو ملحقا به

بين يديه وجلسة بحضوره وان كانت الكميات وتعداد الركعات والاوقات والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل ومحتاجا الى الشريعة وقد شبهت أنا الاسرار ها في المثنوي المعنوي والثالث مثال لما يكون ملحقا لعينه ومشابها لغيره فان الزكاة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك وكذا الصوم في نفسه تجويع واتلاف النفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار النفس فيها وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة ورؤية أمكنة متعددة وانما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كأن هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها (أو لغيره) عطف على قوله لعينه أي الحسن اما أن يكون لغير المأمور به بأن يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمور به لا دخل له فيه وهو ثلاثة أنواع أيضا على ما بينه بقوله (وهو اما أن لا يتأدى بنفس المأمور به أو يتأدى أو يكون حسن الحسن في شرطه بعدما كان حسن المعنى في نفسه أو ملحقا به) في هذا

والسجود (قوله وقد نبهت أنا الاسرار ها الخ) في الصراح نبهت للامر بالكسر ياد آوردم كاري را كه فراموش بود وفي بعض النسخ المعتمدة وقد بينت أسرارها الخ ورأيت في نسخة مكتوبة بيد الشارح رحمه الله هكذا وقد بينت أنا أسرارها في المثنوي المعنوي وهذا يشعر بان الشارح رحمه الله مثنويا معنويا والله أعلم بمراد عباده (قوله لعينه) أي الحسن لعينه (قوله لغيره) أي الحسن لغيره (قوله اضاعة المال) وهو حرام شرعا وممنوع عقلا (قوله واتلاف النفس) ومنعها عن نعم الله تعالى مع النصوص المبيحة لها (قوله الامارة) أي بالسوء (قوله وقطع مسافة) بمنزلة السفر للتجارة (قوله فصار كان الخ) أي لما كانت هذه الوسائط غير اختيارية للعبد فلا تثبت لها صفة الحسن فصارت كأنها لم تكن ولكن لها دخل في ثبوت الحسن للزكاة والصوم والحج فشابهت لما حسن لمعنى في غيره والتحقت بالقسم الاول أي بالحسن لعينه ولا يذهب عليك أن الواسطة على ما ذكره الشارح في الزكاة دفع حاجة الفقير وفي الصوم قهر النفس وهاتان الواسطتان ليستا بمحض خلق الله تعالى بل هما باختيار العبد فكيف تكونان كأنهما لم تكونا نعم لو كانت الواسطتان حاجة الفقير وشهوة النفس على ما قيل لكانتا كأن لم تكونا لكونهما بمحض خلق الله تعالى ويمكن أن يقال ان الدفع والقهر يحمل على أنه مصدر مجهول (قوله فكانت الخ) أي فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فصارت ملحقة بالحسن لعينه كالصلاة فجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه (قوله هو ذلك الغير الخ) بان يكون ذلك الغير واسطة في العروض متصفة بالحسن بالذات وبحسنها صار الفعل المأمور به حسنا (قوله فيه) أي في الحسن (قوله أيضا) أي كما أن الحسن لعينه ثلاثة أنواع (قال اما أن لا يتأدى الخ) معنى التأدي السقوط عن ذمة مكلف (قال به) أي بالحسن لمعنى في نفسه التقسيم

(قوله راجع الى المأمور به) وحينئذ يكون ضمير كان راجعا الى المأمور به أيضا وفيه انتشار وهذه هي المسامحة الاولى كذا رأيت مكتوبا على الحاشية بيد الشارح (قوله لاجله) أى لاجل ذلك الغير (قوله فهو) أى حسن المأمور به الحسن للغير بان يكون الغير لا يتادى بفعل المأمور به (قوله أو يتادى الخ) معطوف على قوله اما أن لا يتادى (قوله فهو الخ) أى حسن المأمور به الحسن للغير بان يكون الغير يتادى بفعل المأمور به قريب من الحسن لعينه لعدم الانفصال بين المأمور به وذلك الغير (قوله وهو) أى شرط المأمور به (قوله فهذا أيضا حسن) لا يخفى عليك أن الحسن بالمعنى الذى مر لا يتحقق فى الشرط الذى هو القدرة فالمراد بالحسن كونه صفة كمال والقدرة كذلك كذا فى الصبح الصادق فتأمل (قوله شرط الخ) فالم توجد القدرة لم يوجد مأمور (قوله الخمسة) الاول ما لا يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره ولا يقبل السقوط كالتصديق والثانى ما لا يكون شبيها بالحسن لمعنى فى غيره ويقبل السقوط كالصلاة والثالث ما يكون مشابها بالحسن لمعنى فى غيره ويكون ملحقا بالحسن لعينه كالزكاة والصوم (٦٩) والحج وهذه أقسام الحسن لعينه والرابع

كالوضوء والجهاد والقدرة التى تمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فهذه ثلاثة أنواع أيضا أما النوع الاول فالوضوء والسعى الى الجمعة فانهما حسنان لمعنى فى غيرهما لان السعى فى نفسه عمل مباح وانما حسن لانه يتمكن به من أداء الجمعة حتى اذا تمكن منها بلا سعى أو بسعى لا للجمعة سقط الأمر ولا يتادى به الجمعة بحال والوضوء من حيث انه يفيد الطهارة للبدن ليس بعبادة مقصودة لانه فى نفسه تبرد وتطهر وانما حسن لانه يتمكن به من أداء الصلاة ولا تتأدى به الصلاة بحال ويسقط الوضوء بسقوط الصلاة وتستغنى الصلاة عن صفة القربة فى الوضوء حتى جاز الوضوء

التقسيم وأمثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى الغير وضمير يكون راجع الى المأمور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذى حسن المأمور به لاجله اما أن لا يتادى بنفس فعل المأمور به بل لابد أن يوجد المأمور به بفعل آخر فهو كامل فى كونه حسنا للغير أو يتادى بنفس فعل المأمور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه أو يكون ذلك المأمور به حسنا الحسن فى شرطه وهو القدرة يعنى لا يكلف الله تعالى أحدا بامر من المأمور به الا بحسب طاقته وقدرته فهذا أيضا حسن وهذا القسم ليس بقسم فى الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغى أن يقول بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه أو ملحقا به أو لغيره حتى يكون المعنى ان المأمور به بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه كالتصديق والصلاة أو ملحقا به كالزكاة والصوم والحج أو لغيره كالوضوء والجهاد وصار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت أوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى فى نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلاثة قد تسامح فى أمثلته حيث قال (كالوضوء والجهاد والقدرة التى يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه) فالوضوء مثال للمأمور به الذى

الحسن لغيره ولا يتادى الغير بنفس المأمور به كالوضوء والخامس الحسن لغيره ويتادى الغير بنفس المأمور به كالجهاد وهذان قسمان للحسن لغيره (قوله ولهذا) أى لكونه ليس بقسم فى الواقع (قوله مسامحة) هذه هى المسامحة الثانية كذا رأيت بخط الشارح رحمه الله (قوله فاذا كان الخ) تقريره أنه اذا كان الحسن لحسن الشرط جامعا للاقسام الخمسة فينبغى أن يقول المصنف بعدما كان الخ ولم يخصص الحسن لمعنى فى نفسه والملحق به بالذكر هذه هى المسامحة الثالثة كذا رأيت بخط الشارح رحمه الله وقد أجيب عنه بوجوه الاول أنه اختصار منهم

فى العبادة لان حسن الحسن لغيره تابع لحسن الغير الذى هو حسن لعينه فلما توقف تحقق حسن الحسن لعينه على الشرط الذى هو القدرة يعلم بالمقايسة توقف حسن الحسن لغيره أيضا على القدرة للعلم بقبح تكليف العاجز فى الحسن لعينه والحسن لغيره والثانى أن المقصود بيان أن الحسن يكون بحسن الشرط فيتوهم منه أنه ينافى القسم الاول فالحقه بعدما كان حسنا لمعنى فى نفسه أو ملحقا به لدفع هذا التوهم ولم يقصد أنه منحصر فيه فذكره وفاقى لاجل هذه الفائدة كذا فى الصبح الصادق والثالث ما ذكره الشارح رحمه الله بقوله ولكن الحسن الخ (قوله قيده بهما) أى قيد المصنف قوله أو يكون حسنا الحسن فى شرطه بالحسن لمعنى فى نفسه والملحق به (قوله الغير المعين) أى الغير المخصوص بالمأمور به كالصلاة للوضوء واعلاء كلمة الله للجهاد وقس على هذا (قوله ولاجل القدرة) وهو غير مشترك بين الاقسام الخمسة (قوله لم يقيده به) أى لم يقيد المصنف قوله او يكون حسنا الحسن فى شرطه لا بحسن لغيره (قوله هذه المسامحات الخ) الاولى مسامحة الانتشار والثانية مسامحة جعله قسما والثالثة مسامحة ترك قيد لغيره (قوله قد تسامح فى أمثلته) فان الوضوء والجهاد مثالان للمأمور به الذى صار حسنا بحسن الغير والقدرة مثال للغير الذى صار المأمور به حسنا بحسنه وليس مثالا للمأمور به والقول

بان المضاف محذوف والمعنى ومشروط القدرة الخ لايخلو عن تكلف (قوله الغير) أى الواسطة (قوله تبريد) أى كسائر التبريدات (قوله كان منويا الخ) الا ان الصلاة تستغنى عن النية فى الوضوء حتى يصح الوضوء بغير نية فى حق جواز الصلاة فمن هذه الحيثية ليس الوضوء قربة مقصودة وحسنه لغيره وهو الصلاة أفاد بحر العلوم رحمه الله ان فى التمثيل بالوضوء شائبة من الخفاء فان الوضوء بما هو طهارة حسن وان كان له حسن آخر من جهة مشروطه أى الصلاة كيف والدوام على الوضوء مندوب شرعا وليس لاقامة الصلاة فان من أوقات مندوبية الطهارة وقت الخطبة وسائر الاوقات المكروهة والاصلح فى التمثيل السعى الى الجمعة فانه انما حسن لاجل صلاة الجمعة فتدبر (قوله تعذيب عباد الله الخ) هذا مسلم لكن لانسلم قبح هذا التعذيب لم لايجوز أن يكون حسنا لذاته نعم التعذيب الذى هو غير الجهاد لاحسن فيه فتدبر (قوله مشابهة الخ) لحضور الميت الذى هو كالحجر بين يدى المصلين (قوله لاجل قضاء حق

بغير نية وممن هو ليس بأهل لاداء العبادة وهو الكافر ومن حيث جعل الوضوء فى الشرع قربة لاتصح بغير نية الا أن الصلاة تستغنى عن صفة القربة فى الوضوء وأما النوع الثانى فالجهاد فانه ما حسن لذاته فانه فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وهدم بنيان الرب وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة الله وكبت أعدائه وذا باعتبار كفر الكافر وصلاة الجنازة ليست بحسنة لذاتها ولهذا قبح الصلاة على الكافر والمنافق ونهى عنها وانما صارت حسنة لاسلام الميت وهما معنيان منفصلان عن الجهاد والصلاة حتى لو أسلم الكفار لم تبق فرضية الجهاد الا أنه خلاف الخبر قال عليه السلام الجهاد ماض الى أن تقوم الساعة واذا صار حق المسلم مقضيا بصلاة البعض سقط عن الباقين لحصول المقصود ولو كانت حسنة لعينها لما سقطت كصلاة الظهر ونحوها ولما تأدى المقصود بنفس

لايتأدى الغير بادائه فانه فى نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما حسن لاجل أداء الصلاة والصلاة مما لايتأدى بنفس فعل الوضوء بل لابد لها من فعل آخر قصدا وتوجد به الصلاة واذا نوى فى هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة يثاب عليها والجهاد مثال للمأمور به الذى يتأدى الغير بادائه فانه فى نفسه تعذيب عباد الله وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لابفعل آخر بعده وكذلك اقامة الحدود فى نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصى والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لابفعل آخر بعده وكذلك صلاة الجنازة فى نفسها بدعة مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلاة الجنازة لابفعل بعدها فهذه الوسائط وهى كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى كلها بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة فى الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكاة والصوم والحج أعنى فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد أصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتأمل والقدرة مثال للشرط الذى حسن المأمور به لاجله لا للمأمور به وان قدرت المضاف وقلت وشروط القدرة كان مثالا للمأمور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير كما كان ضمير لايتأدى أو يتأدى راجعا اليه كما قيل لم يتسق الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بل تكلف لكن يكون الشرط حينئذ بمعنى المشروط ويكون المعنى أو يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن فى مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لايخلو هذا

المسلم الخ) اعلم أولا ان صلاة الجنازة تشتمل على أمرين ثناء الله تعالى وهو حسن لعينه ودعاء الميت وهو حسن بواسطة قضاء حق المسلم فتسمية صلاة الجنازة حسنة لغيرها بالنظر الى جزء معناها كذا قال أعظم العلماء رحمه الله وثانيا انه انما قيد بالاسلام لان الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلاة عليه قبيحة منهيا عنها لقوله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا (قوله وهو) أى قضاء حق المسلم (قوله وهى كفر الكافر الخ) فيه بحث فان كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهى ليست مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد وصلاة الجنازة واقامة الحدود والجواب ان المراد بحذف المضاف أى اعدام كفر الكافر وقضاء حق

اسلام الميت والزجر عن هتك حرمة المناهى والهتك پرده دريدن كذا فى المنتخب (قوله وجعلت) أى الجهاد وصلاة الجنازة واقامة الحدود (قوله أعنى فقر الفقير الخ) هذا اقرار بالحق ومخالف لظاهر ما سبق من الشارح من أن الواسطة فى الزكاة دفع حاجة الفقير وفى الصوم قهر النفس (قوله جعلت) أى الزكاة والصوم والحج (قوله فتأمل) لعله اشارة الى المباحث التى بيناها (قوله لا للمأمور به) أى ليس مثالا للمأمور به (قوله المشروط بها) أى بالقدرة (قوله مثالا للغير الخ) وحينئذ وان كان المثال مطابقا للمثل له لكن يلزم خلاف المقصود فان المقصود تمثيل المأمور به الحسن لغيره كالوضوء والجهاد والقدرة ليست مأمورا بها ولا تصغ الى قول من قال انه يلزم على تقدير ارجاع ضميرا و يكون الى الغير عدم مطابقة المثال للمثل له فتدبر (قوله لكن يكون الخ) ويكون ضمير كان فى قوله بعد ما كان الخ راجعا الى الشرط بمعنى المشروط (قوله وانعكس المدعى) فانه يلزم حينئذ أن الشرط حسن لحسن فى مشروطه

المأمور به أشبه القسم الاول وأما النوع الثالث فهو القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء مالزمه
وهذا القسم يسمى جامعا لانه يجمع القسمين أعني ماحسن لمعنى في عينه مع أنواعه الثلاثة وماحسن
لمعنى في غيره فالايمان حسن لمعنى في نفسه وحسن أيضا لمعنى في شرطه وهو القدرة وكذا الصلاة
والزكاة والصوم والحج والوضوء والجهاد يكون حسنه لمعنى يرجع الى الذات أو الى الغير ويكون
حسنه أيضا الحسن من جهة الشرط وهو القدرة وهذا الشرط أعني القدرة مختص بالاداء دون
القضاء على معنى أنه يجب القضاء وان لم يكن له قدرة أصلا حتى ان الفائت من الصلوات وان كثرت
والصيامات وان تعددت والزكوات وان اجتمعت يجب قضاؤها في النفس الآخر وان عجز عن التلافي
ساعتئذ (س) فيه تكليف ماليس في الوسع وهو منفي بالنص (ج) النص ينفي وجوب الاداء بدون
القدرة ولا يتعرض للقضاء ولان القدرة شرط وجوب الاداء فاذا وجب الاداء فقد وجد شرطه ولا
يتكرر الوجوب في واجب واحد فلا يشترط تكرر شرط الوجوب فلا يشترط في القضاء القدرة التي
هي شرط وجوب الاداء وهو القدرة وهذا اذا فات الأداء بتقصيره ظاهر لانه جعل الشرط كالقائم
حكما لتقصيره فان فات لا بتقصيره فكذلك لانه حال بقاء الواجب وشرط الشيء لا يلزم أن يكون شرطا
لبقائه كالشهود في النكاح ولهذا لا يسقط بالموت في أحكام الآخرة أي في حق الاثم حتى اذا لم تكن
المكنة قائمة عند الايجاب ولم يقدر حتى مات لم يأثم لانه لم يصب المكنة وهي شرط وجوب الاداء ومالم
يجب لا يأثم بتفويته ولهذا اذا هلك المال بعد وجوب الحج وصدقة الفطر لا يسقط الواجب لان
التمكن من الاداء بملك المال كان شرط وجوب الاداء فيبقى الواجب وان عدم هذا الشرط وذلك شرط
الاداء دون الوجوب وأصل ذلك قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها * اعلم انه يشترط لنفس
الوجوب وجود المثبت والاهلية ولا يشترط له القدرة الحقيقية ولا المتوهمة لانه يجب جبرا من الله
تعالى بغير صنع منا ولوجوب الاداء يشترط مع ذلك القدرة المتوهمة المحتملة للوجود دون حقيقة
القدرة اذ وجوب الاداء لا يوجد الاداء لان الاداء اختياري ولوجود الاداء يشترط القدرة الحقيقية
مقارنة للفعل لان الواجب أداء ماهو عبادة وهو فعل يفعله العبد عن اختيار على وجه يكون فيه
تعظيم ربه وذا لا يتحقق بدون هذه القدرة غير انه لا يشترط وجودها وقت الامر لصحة الامر لانه لا
يتأدى المأمور بالقدرة الموجودة وقت الامر بل بالقدرة عند الاداء اذ الاستطاعة لا تسبق الفعل فعدمها
عند الامر لا يمنع صحة الامر كعدم المأمور لان كون الفعل مأمورا به لا يتوقف على حقيقة القدرة
بل يتوقف على سلامة الآلات وصحة الاسباب (وهي نوعان مطلق

المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من أداء مالزمه للايماء الى أن هذه القدرة ليست
قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون
سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب
والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة
التوضؤ حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة
أو التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود أو الايماء وقدرة الزكاة حين ملك النصاب والا فهو معفو
وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة
الاعضاء وأمن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال
(وهي نوعان مطلق) أي القدرة التي يتمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان

والمدعى أن المشروط حسن لحسن في شرطه (قوله عن تمحل) اما كون القدرة مثالا للغير لا للمأمور به واما تقدير المضاف (قوله يكون معها الفعل) أي معية زمانية والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وتتقدم على الفعل بالذات لكونها محتاجة اليها وهي القوة المستجمعة لجميع الشرائط (قوله فان ذلك) أي القدرة الحقيقية ليست مدار التكليف والا لما كان الكافر الذي مات على الكفر مكلفا بالايمان لعدم القدرة الحقيقية لانها مع الفعل ولم يوجد فلم توجد القدرة (قوله لانه) أي لان القدرة الحقيقية (قوله بها) أي بالقدرة (قوله فانها) أي القدرة بمعنى سلامة الاسباب الخ (قوله حين وجدان الماء) أي مع عدم المانع من المرض وغيره (قوله فجهة القدرة الخ) أي عند وجود الخوف القبلة جهة القدرة وعند عدم العلم القبلة جهة التحري ففي الكلام لف ونشر مرتب (قوله هذه القدرة) أي القدرة التي يتمكن بها العبد من أداء مالزمه

(قال ما يتمكن الخ) لفظة ما كناية عن القدرة (قال فى أداء الخ) المضاف محذوف أى فى وجوب أداء كل أمر أى مأمور بدنيا كان أو ماليا كالصلاة والزكاة وانما قدرنا المضاف لعدم سداد ظاهر كلام المصنف فان هذه القدرة شرط لوجوب الاداء فان شرط الاداء القدرة الحقيقية دون هذه القدرة (قوله أدنى ما يتمكن به العبد) لما كان يرد عليه أنهم قالوا ان الزاد والراحلة فى الحج من القدرة الممكنة مع ان الحج يقع بدون الراحلة أيضا فليس الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به العبد زاد بعضهم قيدا آخر وهو بوجه يخلو عن المشقة والحج بدون الراحلة وان يقع لكنه لا يخلو عن مشقة فتدبر (قوله وهذا القدر) أى الادنى (قوله شرط) والا لزم تكليف ما لا يطاق وهو منفى لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها (قوله وهو) أى هذا القدر أى الادنى (قوله وكان ينبغى الخ) لحسن المقابلة (قوله فلا يرد ما يتوهم الخ) المتوهم ابن الملك رحمه الله (قوله لا يشترط فيه الخ) فان قيل لا بد من اشتراط القدرة الممكنة لوجوب القضاء أيضا والا لزم التكليف بما ليس فى الوسع وهو منفى بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلت هذا النص متعرض لابتداء التكليف فانه لا يكون بما ليس فى الوسع وأما وجوب القضاء فهو بقاء التكليف لان سبب وجوب القضاء هو سبب وجوب الاداء ويجوز الافتراق بين الابتداء والبقاء ألا ترى أن الشاهد شرط لابتداء النكاح لا لبقائه تأمل (قوله بل اذا كان الخ) توضيحه ان القدرة الممكنة شرط فى القضاء اذا كان المطلوب منه الفعل أى أداء الفائتة فان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز كما لا يخفى وأما اذا كان المطلوب منه الايصاء بالفدية للوارث بأن يفدى عنه بعد موته والاثم اذا ترك الوصية بالفدية فلا يشترط لتوهم فيه تلك القدرة الممكنة فان من عليه ألف صلاة يقال له فى النفس الاخيرة ان هذه الصلاة واجبة عليك مع انه لا يقدر فى هذا الوقت على الاداء فثمرة هذا الوجوب ليس هو الاداء بل الايصاء بالفدية والاثم عند عدم الايصاء كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله (قال والشرط) أى شرط وجوب الاداء (قال لزمته الصلاة) وهذا عند الامام الاعظم رحمه الله استحسانا وخالف فيه زفر وهو القياس يقول ان القدرة على الاداء منعدمة حقيقة ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت لان هذا الاحتمال بعيد لا يصلح أن يكون مدار التكليف وسبب وجوب الصلاة الوقت الذى يسع الصلاة لا أى وقت كان ولو كان قليلا فحينئذ لا يجب الاداء فلا يجب القضاء لانه خلف عنه

وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه) بدنيا كان أو ماليا وهذا فضل ومنة من الله تعالى عندنا خلافا للمعتزلة لانه لا يجب على الله تعالى شئ اذ الاصلح غير واجب على الله تعالى (وهو شرط فى أداء كل أمر) اذ فى لزوم الاداء بدون هذه القدرة حرج وهو مدفوع بالنص حتى أجمعوا أن الطهارة بالماء لا تجب على العاجز عنها ببدنه وهذا اذا لم يجد من يعينه فان كان معه أحد يعينه على استعمال الماء ان كان المعين حرا مملوكه أو أجنبيا جاز له التيمم عند أبى حنيفة رحمه الله وعندهما لا يجوز وان كان المعين مملوكا اختلف المشايخ على قول أبى حنيفة رحمه الله وعلى من عجز عن استعماله الا بنقصان يحل به بأن يزيد مرضه أو عاله بأن يباع بضعف قيمته وكذا الصلاة لا يجب أداؤها بدون هذه القدرة ولهذا ينظر الى حال العبد عند الاداء فان كان صحيحا يجب قائما بركوع وسجود وان كان مريضا فعلى حسب حاله قاعدا أو موميا والحج لا يجب أداؤه الا بالزاد والراحلة لان التمكن من السفر المخصوص بالحج لا يحصل بدونهما غالبا ولا يجب أداء الزكاة الا بقدرة مالية حتى اذا هلك النصاب بعد الحول قبل التمكن من الاداء سقطت بالاجماع (والشرط توهمه لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض فى آخر الوقت لزمه الصلاة

أحدهما مطلق أى غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما فى القسم الآتى (وهو أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه وهو شرط فى أداء كل أمر) أى المطلق أدنى ما يتمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط فى أداء كل أمر والباقى زائد وهو قدر ما يسع فيه أربع ركعات من الظهر فانما اكتفى بهذا القدر سمى ممكنة وهو الذى سماه المصنف رحمه الله مطلقا وكان ينبغى أن يقول مطلق ومقيد أو كامل وقاصر وبازدياد لفظ أدنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما يتمكن بها العبد والقسم هو أدنى ما يتمكن بها العبد فلا يرد ما يتوهم أنه يلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل أمر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل اذا كان المطلوب الفعل وأما اذا كان المطلوب السؤال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه ألف صلاة يقال له فى النفس الاخيرة ان هذه الصلاة واجبة عليك وثمرته تظهر فى حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم (والشرط توهمه لا حقيقته) أى الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى كونه متوهم الوجود لا محقق الوجود أى لا يلزم أن يكون الوقت الذى يسع أربع ركعات موجودا محققا فى الحال بل يكفى وهمه فان تحقق هذا الموهوم فى الخارج بأن يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه والا تظهر ثمرته فى القضاء (حتى اذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض فى آخر الوقت لزمته الصلاة

لتوهم الامتداد فى آخر الوقت بوقف الشمس) أى شرط وجوب الاداء كون القدرة على الاداء متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق الاداء حتى اذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر أو طهرت الحائض أو النفساء فى آخر الوقت يلزمه أداء الصلاة وان لم يتمكن من أداء الصلاة فيما بقى من الوقت وقال زفر لا يلزمهم الاداء الا أن يدركوا وقتا صالحا للاداء لعدم الشرط وهو التمكن ولكنا استحسنا بعد تمام الحيض بأن كانت أيامها عشرة أودلالة انقطاعه قبل تمامه بأن كان أيامها دون العشرة بادراك وقت الغسل يجب بادراك جزء يسير من الوقت يصلح للاحرام بها وكذا فى الذى بلغ أو أسلم اذا أدرك جزأ يسيرا يجب الاداء عليه لان السبب الموجب جزء من الوقت وشرط وجوب الاداء توهم القدرة وهذا التوهم موجود ههنا لجواز أن يظهر الامتداد فى الوقت بوقف الشمس كما كان لسليمان صلوات الله عليه فيثبت وجوب الاداء فيه ظاهرا ثم بالعجز عن الاداء به ينتقل الحكم الى ما هو خلف عن الاداء وهو القضاء وهو كمن حلف على مس السماء فانه ينعقد موجبا للبر لتصوره عقلا ثم العجز الظاهر دليل النقل الى الخلف وهو الكفارة وكمن هجم عليه وقت الصلاة وهو عادم للماء يجب عليه الطهارة بالماء

لتوهم الامتداد فى آخر الوقت بوقف الشمس) والمراد بآخر الوقت الذى لا يسع فيه الامقدار التحريمة فاذا حدثت هذه الموجبات فى هذا الوقت لزمته الصلاة لاحتمال امتداده بوقف الشمس فان امتد فى الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف أمر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمن عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشى الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها وأعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلاة العصر من على كما

(قال لتوهم الامتداد) أى على وجه الكرامة وثبوت الكرامة للبشر فهلى كذا قيل واعترض عليه بأن الدعوى عام والدليل وهو قوله لتوهم الامتداد الخ خاص بوقت العصر فليس الدليل مطابقا للمدعى وأجيب بأن الحكم فى سائر أواخر الاوقات كذلك بالدلالة ثم اعلم ان قوله فى آخر الوقت وقوله بوقف الشمس متعلقان بالامتداد (قوله والمراد بآخر الوقت الذى الخ) ليس المراد ذلك فان احتمال الامتداد غير محتاج الى أن يشترط من الوقت ما يسع التحريمة بل المراد من آخر الوقت الجزء الذى لا يتجزأ من الوقت بحيث لا يسع فيه حرف ويمكن أن يقال ان مراد الشارح رحمه الله الذى لا يسع فيه الامقدار التحريمة ولو باحتمال الامتداد فتدبر (قوله هذه الموجبات) أى بلوغ الصبى واسلام الكافر وطهارة الحائض ثم اعلم انه صرح صاحب الكشف بأن الحائض اذا طهرت فى وقت لا يسع التحريمة وجبت عليها الصلاة وتعقبه فى مشكاة الانوار حيث قال والحق بطلانه كما فى الخلاصة وفتح القدير من كتاب الحيض وأجمعوا على انها لو طهرت وقد بقى ما لا يسع التحريمة لا يلزمها القضاء اهـ وفى السراج الوهاج وحكم الكافر الجنب اذا أسلم فى الوقت كالحائض و يعتبر فيهما أن يدركا التحريمة اهـ (قوله حيث عرضت عليه الخ) قال مقاتل ورث سليمن من أبيه داود ألف فرس فصلى سليمن صلاة الظهر وقعد على كرسيه والافراس تعرض عليه فعرضت عليه تسعمائة فتنبه لصلاة العصر وكادت الشمس تغرب وتوارى أكثرها حتى قيل فاتته الصلاة فاغتم لذلك وقال ردوا الافراس على فردوها عليه فضرب أى قطع سوق الافراس وأعناقها بالسيف طلبا لمرضاة الله وتقربا اليه تعالى وقهر النفس عن حظوظها فلما عقر الخيل سخر له الريح مكان الخيل تجرى بأمره كيف يشاء فى الغياث عرض بالفتح ظاهر كردن چيزى را بر كسى والعشى آخر النهار كذا فى القاموس والصافنات هى الخيل القائمة على ثلاث قوائم وأقامت واحدة على طرف الحافر من يد أو رجل والجياد الخيار السراع كذا قال البغوى فى المعالم والسوق بالضم جمع الساق والاعناق جمع العنق والتسخير رام كردن كذا فى المنتخب (قوله فرد الله الخ) أى بسبب دعائه كذا حكى عن على رضى الله عنه وههنا بحث وهو أن رد الشمس غير وقفها والكلام فى وقف الشمس لا فى ردها فلا يناسب ايراد قصة سليمن ههنا تأمل (قوله وهذا بنص القرآن) أى فى سورة ص (قوله وقد كان ليوشع الخ) قاتل يوشع بن نون يوم الجمعة الجبارين وكادت الشمس تغرب فقال للشمس انك مأمورة بالغروب وأنا مأمور بالقتال قبل الغروب فان القتال فى يوم السبت وليلته كان محرما فدعا فقال اللهم احبس الشمس علينا فحبست حتى فتح الله عليه كذا روى البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه والقدس بضم أول وسكون ثانى نام كوهى در زمين نجد وكوهى ست در زمين بيت المقدس كذا فى الغياث (قوله وقد كان لنبينا الخ) حكى القاضى عياض فى الشفاء ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يوحى اليه ورأسه فى حجر على فلم يصل العصر حتى غربت الشمس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أصليت يا على فقال لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم انه كان فى طاعتك وطاعة رسولك فاردد عليه الشمس قالت أسماء بنت عميس فرأيتها غربت ثم رأيتها طلعت بعد ما غربت ووقعت على الجبال والارض وذلك بالصهبا فى خيبر

لتوهم القـدرة على الماء ثم بالعجز الظاهر فى الحال يتحوّل الى التراب غير أن المرأة اذا كانت أيامها دون العشرة فمدّة الاغتسال من جملة حيضها فبمجرد الانقطاع لا تخرج من حيضها لاحتمال عود الدم فاذا اغتسلت حكم بطهارتها فاذا ثبت أن مدّة الاغتسال من حيضها فاذا أدركت من الوقت مقدار ما يمكنها أن تغتسل فيه وتفتتح الصلاة فقد أدركت جزأ من الوقت بعد الطهارة فعليها قضاء تلك الصلاة والا فلا وأما اذا كانت أيامها عشرة فبمجرد انقطاع الدم تيقنا خروجها من الحيض اذ الحيض لا يزيد على العشرة فاذا أدركت جزأ من الوقت يلزمها قضاء تلك الصلاة سواء تمكنت من الاغتسال فى الوقت أو لا بمنزلة كافر أسلم وهو جنب أو صبى بلغ بالاحتلام فى آخر الوقت فعليه قضاء تلك الصلاة سواء تمكن من الاغتسال فى الوقت أو لم يتمكن واذا تحقق صفة الحسن للمأمور به فعند اطلاق الامر يثبت النوع الثانى من الحسن عند البعض لان الحسن انما ثبت للمأمور به مقتضى حكمة الامر فيثبت أدنى ما يرتفع به الضرورة والادنى يتأدى بحسن فى غيره فلا يثبت الحسن فى نفسه الا بدليل زائد والاصح ان بمطلق الامر يثبت حسن المأمور به لعينه لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به وكماله فى أن يكون حسنا لعينه لانه اذا كان لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فلا يكون حسنا مطلقا ولان الكلام فى الاوامر بافعال هى عبادة لله تعالى والعبادة لله تعالى حسنة لعينها او يحتمل الحسن لمعنى فى غيره بدليل وعلى هذا قال زفر والشافعى لما صارت الجمعة مأمورا بها يوم الجمعة دل على انها حسنة لعينها وعلى انها المشروع دون غيرها فلا يصح أداء الظهر من المقيم ما لم تفت الجمعة لانعقاد الاجماع على أنه لا يلزمه الا أحدهما وقد تعينت الجمعة فى حقه فلا يكون الظهر مشروعا وقالا لما خوطب المريض والعبد والمسافر بالظهر لا بالجمعة صار الظهر مشروعا حسنا فى حقهم فاذا أدوه لا ينتقض بالجمعة وقلنا لا خلاف فى هذا الاصل لكن الكلام فى معرفة كيفية الامر بالجمعة فنقول قضية الامر أداء الظهر بالجمعة لا نسخ الظهر بها كما زعما ولهذا يؤدى الظهر بعد فوت الجمعة والظهر لا يصلح قضاء عن الجمعة لان أربع ركعات لا يكون قضاء عن ركعتين والجمعة لا تقضى بالاجماع فكان ينبغى أن لا يلزمه شئ ولما أمر بالظهر علم انه أصل عاد اليه الحكم ألا ترى أنه ينوى القضاء اذا أدى الظهر بعد فوات الوقت اجماعا فلو لم يكن أصل فرض الوقت فى حقه الظهر لما نوى القضاء فثبت أن الامر بالجمعة مقرر له لا ناسخ فصح أداؤه وأمر بنقضه بالجمعة بعد ما أدى كما أمر باسقاطه بالجمعة قبل الاداء وانما وضع عن المعذور أداء الظهر بالجمعة رخصة دفعا للحرج فلا يتغير به حكم ما هو عزيمة فاذا أداها تجوز والا تعود على موضوعه بالنقض (وكامل وهو القـدرة الميسرة للاداء ودوام هـذه القدرة شرط لدوام الواجب

ذكر فى كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع أن أكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان فى اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته فى وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر فى حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول (وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء) عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثانى ويسمى هـذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى أنه أوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية أى اجعله ضيقا من الابتداء لا أنه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القـدرة شرط فى أكثر العبادات المالية دون البدنية (ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب) أى ما دامت

(قوله وهـذا بخلاف الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الزاد والراحلة قدرة ممكنة للحج والشرط فى القدرة الممكنة توهمها فينبغى أن يعتبر توهم الزاد والراحلة فى وجوب الحج كما اعتبر توهم القدرة فى وجوب الصلاة فى حق من صار أهلا فى آخر الوقت مع أن الحج بدون الزاد والراحلة كثير وأداء الصلاة فى آخر جزء من أجزاء الوقت بامتداد الوقت نادر جدا وحاصل الدفع أن هـذا أى اعتبار التوهم بخلاف الحج فان فى اعتبار ذلك أى توهم الزاد والراحلة فى وجوب الحج حرجا عظيما واعتبار التوهم فى وجوب الصلاة لاجل الخلف وهو القضاء ولو اعتبر ذلك أى التوهم فى وجوب الحج لا تظهر ثمرة الوجوب لان الحج لا يقضى وانما تظهر فى حق وجوب الايصاء عند الموت والاثم عند عدم الايصاء وهذا غير معقول تدبر (قوله ويسمى هذا) أى القسم الثانى (قوله عسيرا) أى واجبا بصفة العسر بالقـدرة الممكنة (قوله أوجب الخ) ولو كان واجبا بالقـدرة الممكنة لكان عسيرا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة هذه القدرة الميسرة فصارت مغيرة (قوله الركية) فى الغياث ركية بفتح أول وكسر كاف وتشديد تحتانى بمعنى چاه (قوله أكثر العبادات المالية) كالزكاة والعشر فان العبادات المالية هى التى اداؤها أشق على النفس عند العامة من البدنية لان المال محبوب للنفس وانما قال أكثر لان بعض العبادات المالية كصدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة على ما سيجىء (قال هـذه القدرة) أى الميسرة هذه

حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال

هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقى بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر الصرف (حتى تبطل الزكاة والعشر والخراج بهلاك المال) تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعنى أن الزكاة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك أصل المال فاذا اشترط النصاب الحولى علم أن فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكاة اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعى رحمه الله لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجراله على التعدى وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب تبقى بقسطه لان شرط النصاب فى الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ أداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر فى الباقى باق بقدر حصته وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان المكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة الاعشار عنده كان دليلا على أنه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله أو بعضه بعد التمكن من التصدق يبطل العشر بحصته لانه اسم اضافى يقتضى وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا عطل

(قوله واذا انتفى القدرة انتفى الخ) فان قلت ان هذا ينافى ما اشتهر ان الواجب متى وجب لم يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء أو الابراء ولم يوجد واحد منهما قلت ان الواجب قد يسقط بالعجز وههنا قد تحقق العجز عن الاداء بصفة اليسر وهى الصفة المقصودة (قوله يتبدل اليسر الى العسر) ليس المراد أن نفس اليسر يصير عسرا فانه محال بل المراد أن الواجب كان واجبا بطريق اليسر والسهولة فلو أوجبناه على تقدير عدم بقاء القدرة لوجب بطريق الغرامة والعسر فيتبدل اليسر الى العسر (قال بهلاك المال) أى النصاب والخارج (قوله لان التمكن) أى القدرة الممكنة (قوله أصل المال) المراد منه النصاب الفارغ عن الحاجة الاصلية والدين اذ ملك النصاب الكذائى قدرة ممكنة لا ملك أى قدر كان من المال فان المال المشغول بالحاجة منعدم شرعا وعرفا فاذا اشترط فى نصاب الزكاة النماء كان هذا يسرا واليه أشار الشارح بقوله فاذا اشترط النصاب الحولى الخ وانه أقيم حولان الحول مقام النماء الحقيقى لان الحول ممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة التى تختلف فيها الاسعار غالبا بحسب العادة وفى اعتبار حقيقة النماء ضرب حرج وكون الواجب مرة واحدة بعد حولان الحول يسر آخر وكونه شيأ قليلا من الكثير يسر آخر فعلم ان المعتبر فى وجوب الزكاة قدرة ميسرة (قوله بعد تمام الحول) انما قيد به لانه لو هلك النصاب قبل الحول فلا زكاة بالاتفاق (قوله سقطت الزكاة) فيه ان هذا يؤدى الى تفويت أداء الزكاة فان تأخير الاداء جائز الى آخر العمر وهلاك النصاب فى هذه المدة غير نادر وبعد الهلاك سقط الوجوب ويمكن أن يقال انا نلتزم الفوات فى صورة هلاك المال ولا محذور فى ذلك لانه ما فوت بهذا التأخير على أحد ملكا ولا يدا وللمناقش أن يناقش بأنه لا يلزم من اعتبار اليسر فى وجوب الزكاة بالوجوه المذكورة اعتبار يسر آخر ما نص الشارع عليه وهو سقوط الزكاة بهلاك النصاب بعد حولان الحول فتدبر (قوله اذ لو بقيت) أى الزكاة والغرم بالضم تاوان وانجه اداى آن لازم باشد وهذا يرشدك الى أن المراد بالسقوط السقوط فى الدارين كما اختاره فى مشكاة الانوار وقال صاحب التقرير ان السقوط بالهلاك انما هو فى أحكام الدنيا وأما فى المؤاخذة فيأثم بعد التمكن (قوله لا تسقط) أى الزكاة بهلاك النصاب بعد تمام الحول (قوله بالتمكن) أى على الاداء (قوله استهلكه) أى النصاب (قوله زجراله على التعدى) أى على حق الغير وذا يوجب الغرم عليه فالنصاب كأنه باق تقديرا فى حق صاحب الحق (قوله وهذا) أى الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله (قوله تبقى) أى الزكاة بقسط الباقى فى الغياث قسط بالكسر حصة ونصيب (قوله للغناء) أى يصير المكلف به أهلا للوجوب فان المطلوب من الزكاة اغناء الفقير والاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغنى كالتمليك لا يتحقق من غير المالك وأحوال الناس متفاوتة فى الغناء فقدره الشارع بملك النصاب فالنصاب كالقدرة الممكنة فى العبادات البدنية (قوله لا لليسر) اذ الواجب ربع العشر وأداء درهم من أربعين كأداء خمسة دراهم من مائتين فى اليسر (قوله فى الباقى) أى فى القدر الباقى (قوله لان المكنة) اى القدرة الممكنة (قوله فاذا شرط الخ) لان العشر تعلق بحقيقة الخارج الذى هو نماء الارض وهو ما يحصل بالزراعة (قوله عنده) أى عند صاحب الارض (قوله بحصته) أى بحصة ما هلك (قوله لانه) أى لان العشر (قوله لانه الخ) أى لان الخراج من مؤن الارض وتعلق وجوب الخراج بنماء الارض لا برقبة الارض حتى لو كانت الارض سبخة فلا يجب شئ فيشترط فيه الخ وهذا يسر (قوله فاذا عطل الخ) جواب سؤال وهو انه لو كان الخراج واجبا بصفة اليسر لما وجب على من عطل الارض ولم يزرع لانه لا يسر على وجوب الخراج عليه وحاصل الجواب ان وجوب الخراج عليه للتمكن التقديرى فهو لتقصيره كأنما استهلك والخراج لما ليس

بخلاف الاولى حتى لايسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) واعلم ان الكامل هو القدرة الميسرة للاداء وهي زائدة على الاولى بدرجة رحمة وكرامة من الله تعالى وفرق ما بينهما أنه لايتغير بالاولى صفة الواجب لانها التمكن من الفعل فكانت شرطا محضا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب وهذه تغير صفة الواجب فتجعله سمحا سهلا فشرط بقائها لبقاء الواجب لا باعتبار أنها شرط ولكن لانها تغير صفة الواجب ومتى وجب الاداء بصفة لايبقى الاداء واجبا الا بتلك الصفة ولايكون الاداء بهذه الصفة بعد فوات القدرة الميسرة للاداء ولهذا تسقط الزكاة بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان الشرع أوجب الاداء بصفة اليسر ولهذا خصه بالمال الفاضل النامي تحقيقا أو تقديرا ولم يوجب الاربع العشر فلو بقي الواجب بعد هلاك المال لم يكن المؤدى بصفة اليسر بل بصفة العسر فلايكون الذى بقي ذلك الذى وجب ولاوجه لايجاب غيره الا بسبب متجدد (س) اذا هلك بعض النصاب يبقى الواجب بقدر مابقي منه وان كان كمال النصاب شرطا للوجوب ابتداء (ج) كمال النصاب ليس بشرط لليسر ليتغير صفة الواجب فأداء درهم من الاربعين وأداء خمسة من مائتين سواء في اليسر اذ كل واحد منهما ربع العشر وانما شرط كمال النصاب ليتحقق صفة الغنى في المخاطب فالمطلوب بالاداء اغناء المحتاج والاغناء من غير الغنى لايتحقق كالتمليك من غير المالك وأحوال الناس تتفاوت في الغنى فقدره الشرع بالنصاب فصار الغنى شرط وجوب الاداء بمنزلة أدنى التمكن لما كان أمرا زائدا على الاهلية الاصلية أعني العقل والبلوغ ولم يكن مغيرا صفة الواجب وشرط الوجوب لايشترط بقاؤه لبقاء الواجب اذ لايتكرر الوجوب في واجب واحد ولكن بقدر مابقي من المال يبقى الواجب بصفته لبقاء صفة اليسر فيه (س) استهلاك النصاب لايسقط الواجب وقد صار غرما (ج) النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكاة صار الاستهلاك تعديا على حق الغير وذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجاني اذا استهلكه مولاه وهو لايعلم بجنايته فانه يغرم قيمته وان صادف فعله ملكه لهذا المعنى فلم يتبدل الواجب على هذا التقدير لبقاء النصاب تقديرا في حق صاحب الحق ولهذا قلنا ان الحانث الموسر اذا عجز عن التكفير بالمال كفر بالصوم لان وجوب الكفارة متعلق بالقدرة الميسرة لان الشرع خيره في أنواع التكفير بالمال والتخيير تيسير لانه يأتي بما هو أهون وأيسر عليه بخلاف ما اذا كان واحدا معينا فقد يتعسر عليه ذلك المعين (س) التخيير ثابت في صدقة الفطرة وهي لم تجب بالقدرة الميسرة (ج) الواجب ثمة واحد معنى وان اختلف صورة فقيمة نصف صاع من بر وصاع من تمر عندهم واحدة وقيم الاشياء الثلاثة هنا مختلفة ظاهرا فلهذا أوجب التخيير التيسير هنا ولم يوجبه ثمة ولانه نقل الى الصوم عند عجزه عن التكفير بالمال في الحال مع توهم القدرة في المآل ولم نعتبر العدم في العمر كما نعتبر في عدم سائر الافعال كما لو قال ان لم آت البصرة وان لم أكلم فلانا أو ان لم أدخل الدار فامرأته كذا وفي قول الله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام دليل على ان المعتبر العجز في الحال اذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لايتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز وكذا في طعام الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم حتى لو مرض أياما فكفر بالاطعام

الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولايفتى به لتجاسر الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة (بخلاف الاولى حتى لايسقط الحج وصدقة الفطر بهلاك المال) بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط لبقاء الواجب لانه شرط محض ولايشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة يبقى

من جنس الخارج فأمكن فيه اعتبار الخارج التقديري للتمكن بخلاف العشر فانه اسم اضافي فيشترط فيه الخارج التحقيقي ليبقى تسعة أعشار عند صاحب الارض (قوله لتجاسر) في الغياث تجاسر دليرى كردن (قوله واصطلمت) الاصطلام أزبيخ بركندن كذا في منتهى الارب (قوله لانه واجب الخ) فلو بقي الخراج بعد اصطلام الآفة الزرع لكان غرما فانقلب اليسر الى العسر (قال بخلاف الاولى) أي القدرة الممكنة (قوله لانه شرط محض الخ) توضيحه أن القدرة الممكنة شرط محض للتمكن من احداث الفعل وليس فيها معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب فان البقاء غير الوجود وما هو شرط الوجود لايلزم أن يكون شرط البقاء ألاترى أن الشهود في النكاح شرط لانعقاد النكاح ولايشترط بقاؤهم لبقاء النكاح بخلاف القدرة الميسرة فانها ليست شرطا محضا بل فيها معنى العلة تفيد صفة في الواجب وهي صفة اليسر فأوجبت الواجب بصفة اليسر فالواجب ليس مشروعا الا بصفة اليسر ولايتصور اليسر بدون القدرة الميسرة فلذا يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب

جاز وان صح بعده فعلم بهذا ان المعتبر فى الكفارة القدرة الميسرة للاداء فكانت من قبيل الزكاة الا انه اذا هلك المال ثم أيسر بمال آخر لزمه التكفير بالمال لان المال فى الكفارة غير معين اذ القدرة الميسرة تثبت بملك المال ولا يختص بمال دون مال وتعيين الهالك ضرورة عدم قدرته على غيره بخلاف الزكاة فان النصاب صار فى حق الواجب حقا لصاحب الحق فيفوت حقه عند فوت النصاب ولهذا ساوى الاستهلاك فى الكفارة الهلاك حتى لو أتلف المال له أن يكفر بالصوم لان الواجب لا يصادف المال فلا يصير المال مشغولا به فلم يكن الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق المستحق والكفارة غير موقته بوقت حتى تضمن بالتفويت عن الوقت فصارت هذه القدرة نظير الاستطاعة التى لا تسبق الفعل حيث اعتبر فى هذه القدرة زمان أداء الكفارة لا قبله وهو زمان الحنث وان كان وقت وجوب الكفارة كما اعتبر فى الاستطاعة وقت الفعل لا قبله ولهذا لا يجب الزكاة على المديون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين ينافيهما (س) الدين لا يمنع وجوب التكفير بالمال وهو ينافى اليسر (ج) يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لفوات صفة اليسر به فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول لا يمنع ان الزكاة وجبت بصفة اليسر وشرطه القدرة والاغناء لقوله عليه السلام أغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم والحديث وان ورد فى صدقة الفطر لكن باعتبار اغناء المحتاج والزكاة تشاركها فيه ولقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى وانما وجب الاغناء شكر النعمة الغنى فشرط الكمال فى سببه ليستحق شكره اذ لا يليق من الكريم ايجاب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حلت له الصدقة وهى لا تحل لغنى ولا يعدم أصله حتى أبيح له التصرف ولهذا لا تتأدى الزكاة الا بعين متقومة ليحصل الاغناء وأما الكفارة فلا تستغنى عن شرط القدرة وعن قيام صفة اليسر فى تلك القدرة غير أنها لم تشرع للاغناء لانها شرعت ساترة أو زاجرة اعتبارا لحالتى الوقوع وعدمه واغناء الفقير ليس بأمر أصلى فيها فانها تتادى بالتحرير والصوم والاباحة وليس فيها اغناء ولكن المقصود به نيل الثواب ليكون ساترا للاثم الذى لحقه بارتكاب المحظور فالحسنات يذهبن السيآت فاذا لم يكن الاغناء مقصودا فيها لم يشترط صفة الغنى فيمن خوطب بها بل شرط القدرة واليسر بها وذا لا يفوت بالدين وظهر أنها لم تجب شكر النعمة الغنى بل جزاء الفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط أدنى ما يصلح لنيل الثواب وأصل المال كاف لذلك وقد وجد ولهذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان القدرة الميسرة شرط أدائه فالقدرة على أداء العشر تستغنى عن قيام تسعة الاعشار ولا يجب الا بعد تحقق الخارج والكل آية اليسر وذا لا يبقى بعد هلاك الخارج وكذا الخراج اذا اصطلم الزرع آفة لان وجوبه بصفة اليسر ولهذا لا يجب الخراج اذا لم يسلم الخارج لصاحب الارض الا أن الخارج تارة يكون تحقيقا وطورا يكون تقديرا حتى اذا لم يزرع وقد تمكن من الزراعة جعل كأن الخارج موجود حكما لتقصير كان منه فى الزراعة ولكون الواجب من غير جنس الخارج بخلاف العشر لانه من جنسه ولهذا يتقدر الواجب بقدر الربع حتى اذا قل

الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان الزاد القليل والراحلة الواحدة أدنى ما يتمكن بها المرء من أداء الحج وأما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة وأعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله و يظهر ذلك فى حق الاثم والايصاء وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى أنه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو ملك النصاب فى يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعى رحمه الله كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب قلنا يلزم فى هذا قلب الموضوع بأن يعطى اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المصنف

(قوله يثبت الخ) لان الشرط فى الحج نفس الاستطاعة على ما قال الله تعالى من استطاع اليه سبيلا وليس استطاعة البعيد عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فهما من ضرورات مثل هذا السفر على حسب العادة فاشتراطهما لبيان أدنى التمكن بلا حرج غالبا لا للتيسير كذا فى شرح الحسامى (قوله بخدم) بفتحتين جمع خادم كذا فى المنتخب (قوله فاذا فاتت القدرة) أى الممكنة (قوله ذلك) أى بقاء الحج (قوله قوتا) هو ما يقوم به بدن الانسان من الطعام (قوله يلزم فى هذا الخ) توضيحه انه لو لم يكن رجل مالكا للنصاب و يملك نصف صاع من بر مثلا فارغا عن يومه فهو حينئذ غنى عن السؤال وقادر على اغناء الفقير عن السؤال فلو اعتبر هذا الغناء وأمر باعطاء صدقة الفطر كما هو عند الشافعى رحمه الله يلزم قلب الموضوع بانه يعطى اليوم الفقير هذا القدر فيصير محتاجا الى السؤال فيسأل من ذلك الفقير غدا عين تلك الصدقة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة أولى من دفع حاجة الفقير كذا فى شرح الحسامى

(قال صفة الجواز) أي الصفة التي هو الجواز فالاضافة بيانية والمراد بالجواز سقوط القضاء تحقيقا أو ايهاما كالفروض

الخارج لايجب الخراج أكثر من نصف الخارج ولما كان كذلك سقط بهلاك الخارج اذ لو بقي الخراج لكان غرما وهذا بخلاف الحج فانه اذا وجب بملك الزاد والراحلة لايسقط بفوتهما لوجوبه بالقدرة الممكنة دون الميسرة فالزاد والراحلة أدنى ما يقطع به السفر واليسر في سفر الحج بخدم ومراكب وأعوان وذلك ليس بشرط اجماعا فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب (س) الممكنة ثبتت بدونهما فاشتراطهما دليل اليسر ألا ترى انكم اعتبرتم توهم القدرة لوجوب الصلاة على من أدرك جزأ يسيرا من الوقت مع ندرته فلأن تعتبر هذه القدرة مع عدم ندرته أحق (ج) في الوجوب ثمة فائدة ليظهر أثره في الخلف وهو القضاء ولا كذلك هنا وكذا لاتسقط صدقة الفطر بهلاك الرأس أو ذهاب الغنى لانها وجبت بشرط القدرة وقيام صفة الاهلية بالغنى لابصفة اليسر ولهذا تجب بسبب رأس الحر ولايقع به الغنى لان الغنى لايكون بلا مال والحر ليس بمال فلا يقع به الغنى وانما شرط صفة الغنى للمخاطب ليصير أهلا للاغناء لا لليسر وهذا بخلاف الزكاة فانها انما تجب في مال يقع به الغنى فعلم ان صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر حيث وجبت بالغنى بشئ آخر لاجل شئ آخر والزكاة وجبت بصفة اليسر حيث لم تجب بالغنى بشئ آخر ولهذا لو ملك من ثياب البذلة والمهنة فاضلا عن حاجته ما يساوي نصابا تجب عليه صدقة الفطر ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية وصفة اليسر يختص بالمال النامي ليكون الاداء من فضل المال وذا ليس بشرط هنا فاذا لم يتغير صفة المؤدى بهذا الشرط لم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب ٢ (س) لاتجب صدقة الفطر على المديون اذا لم يملك نصابا فاضلا عن دينه لان الدين وان لم يعدم أصل الملك لكن يعدم الغنى الذي هو شرط الوجوب وبه يقع أهلية الاغناء بخلاف الدين على العبد فانه لايمنع وجوب صدقة فطره على مولاه لانه لايمنع غنى مولاه بمال آخر يفضل عن حاجته بالغا نصابا أما دين المولى يمنع غنى المولى والغنى شرط فلا يجب بخلاف زكاة التجارة فانها تسقط بدين العبد الذي هو للتجارة لان الزكاة تقتضي الغنى الكامل بالمال الذي يجب أداء الزكاة عنه ليكون الاداء بصفة اليسر وذا لايحصل بقيام الدين على العبد ولهذا اذا هلك المال وقدر على الاداء بمال آخر لايجب وصدقة الفطر لاتقتضي الغنى بما يجب لاجله الوجوب بسبب رأس الحر (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا أتى به قال بعض متكلمي المعتزلة لاتثبت الا بدليل زائد وراء الامر والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز وانتفاء الكراهة) حجة المخالف ان النهي لايدل على الفساد بمجرده حتى يجوز الصلاة في الدار المغصوبة فكذا الامر لايدل على الجواز بمجرده ولان من صلى في آخر الوقت ظانا أنه على طهارة مأمور بأداء الصلاة ولم تجز صلاته حتى يجب عليه القضاء اذا ظهر أن الماء نجس وتفسير الاجزاء والجواز عند المخالف سقوط القضاء عنه ولو جازت لسقط عنه القضاء ولنا ان مطلق الامر يقتضي الوجوب وحسن المأمور به ولن يكون حسنا وواجب الاداء الا بعد جوازه شرعا ولانه أتى بتمام ما أمر به اذ الكلام فيه فيخرج عن العهدة لانه اذا بقي الامر بعده فاما أن

عن بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطرادا فقال (وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به اذا أتى به قال بعض المتكلمين لا) يعني اختلفوا في انه اذا أدى المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز أو نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لانحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان ألا ترى ان من أفسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على أفعاله مع انه لايجوز المؤدى اذا أداه فيقضي من قابل (والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء الكراهة) أي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به

الخمس أو تقديرا فيما لاقضاء له كالجمعة فان فيه الاختلاف وأما الجواز بمعنى موافقة الامر فثبوته متفق عليه كذا قيل وقال ابن الملك ان النزاع لفظي فعند المتكلمين الجواز عبارة عن سقوط القضاء عمن أتى به وهذا لايعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عند اتيانه يلزم تكليف ما لايطاق (قال بعض المتكلمين) أي بعض متكلمي المعتزلة كذا قيل (قوله لانحكم به الخ) لان النهي ضد الامر وهو لايدل على الفساد فان الصلاة في الارض المغصوبة ليست بفاسدة مع انه ورد النهي عنها فكذا الامر لايدل على الجواز وفيه ان النهي يدل على الفساد اما في ذات المنهي عنه أو في مجاوره وخلو الصلاة في الارض المغصوبة عن الفساد الاعم من الذاتي والمجاوري ممنوع (قوله قبل الوقوف) أي بعرفة (قوله فهو مأمور الخ) أي هو يمضي على أفعال الحج ويؤدي ما أحرم به مع أنه لايجوز هذا المؤدى وعليه القضاء من العام القابل فكيف يحكم بالجواز أي سقوط القضاء بمجرد اتيان المأمور به (قال وانتفاء الكراهة) بالرفع معطوف على صفة الجواز

---

(٢) قول المصنف (س) لايجب صدقة الخ كذا بالاصل الذي بايدينا بدون ذكر جواب لهذا السؤال ومحرره على نسخ أخرى اه مصححه

وهو

يكون مثنا ولا للآتي به وهو تحصيل الحاصل أو لغيره وأنه يقتضي أن يكون الامر قد كان متناولا لغير الآتي وحينئذ لا يكون الآتي به تمام المأمور به وقد فرضناه كذلك هذا خلف ولان الامر يقتضي فعل المأمور به وهو يقتضي سقوط الامر وهو المراد بالجواز والاجزاء والنهي يدل على فساد المنهي وجواز الصلاة بناء على أنها غير منهي عنها بل النهي لما يجاورها ومتى ظهر أن الماء نجس تبين أنها غير مجزئة لعدم الطهارة فبقي التكليف ولكن لو مات قبل أن يعلم لا يؤاخذ به لانه معذور لانه أتى بما في وسعه (واذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي) له أن من ضرورة وجوب الاداء جواز الاداء لان الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والوجوب رفع الحرج عن الفعل مع اثبات الحرج على تركه وليس من ضرورة انتفاء الوجوب انتفاء الجواز بل الجواز انتفاء الوجوب بانتفاء المنع من الترك ولهذا نسخ وجوب أداء صوم عاشوراء ولم ينسخ جواز الاداء فيه ولنا أن الجواز ثبت ضمنا وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في الضمن وليس الجواز جزء الوجوب لانه عبارة عن رفع الحرج عن الفعل والترك معا وبكون العبد مخيرا فيه فكان منافيا للوجوب الذي لا يكون العبد مخيرا فيه ويلحقه الحرج في تركه والمنافي لا يكون جزأ وجواز صوم عاشوراء بدليل آخر لا بموجب ذلك الامر * ارادة وجود المأمور به ليست بشرط لصحة الامر عندنا خلافا للمعتزلة * لا يجوز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف خلافا للاشعري وهما من مسائل الكلام وقد شرحتهما فيه * الامر بالشئ أمر بما لا يتم الشئ الا به بشرط أن يكون مقدورا للمكلف ويكون الامر مطلقا لان الامر يقتضي ايجاب الفعل فاقتضى ايجاب مقدمته اذ لو لم يقتض ذلك لكان مكلفا حال عدم المقدمة وذلك تكليف ما لا يطاق كذا علله الامام في محصوله مع أن الاشعري في جواز ورود الامر بما لا يقدر عليه المكلف وهذا عجب منه وصورته اذا قال المولى لعبده اصعد السطح فانه يجب عليه الصعود ان كان السلم منصوبا وان لم يكن يجب عليه نصب السلم اذا كان متمكنا من نصبه بأن كان حاضرا ثمة وله قدرة نصبه وأما اذا كان الامر بالفعل معلقا بوجود ذلك الشئ كقوله اصعد السطح ان كان السلم منصوبا يجب عليه الصعود وان لم يكن لا يجب عليه نصب السلم لان المعلق بالشرط لا حكم له قبل الشرط * الامر بفعل كلي كقوله بع هذا العبد أمر بما هو الجزئي له وهو البيع بالغبن الفاحش وغيره اذ الامر بما يقتضي القدرة على أحدهما معينا والمطلق وهو الكلي بالنسبة الى كل واحد من المعينين على السواء فيكون ذلك أمرا بالكل وقيل لا يكون أمرا بما هو الجزئي له لانه ليس هو

وهو حصول الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده بعيده وأما الحج فقد أدام بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر بحج صحيح في العام القابل بأمر مبتدا وعند أبي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع أنه مكروه شرعا والطواف محدثا مأمور به مع انه مكروه شرعا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به بل لمعنى خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر (واذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله) هذا بحث آخر متعلق بما مر من ان موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه أم لا فقال الشافعي رحمه الله تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت فرضيته وبقي استحبابه

(قوله وهو حصول الامتثال الخ) فيه ان الامتثال عبارة عن موافقة الامر ولا خلاف في الجواز بهذا المعنى فانه ثابت بالاتفاق انما الخلاف في الجواز بمعنى سقوط القضاء كذا قيل فتأمل (قوله والا) أي وان لم يحصل الامتثال بمجرد ايجاد الفعل يلزم تكليف الخ واللازم مدفوع شرعا (قوله بعده) أي بعد ايجاد الفعل (قوله وأما الحج الخ) جواب عن قوله ألا ترى أن من أفسد الخ (قوله بأمر مبتدا) فكأنه ليس بقضاء للاول (قوله مكروه شرعا) أي اذا أداه حال تغير الشمس (قوله ليس الخ) لان الامر أبلغ في طلب الفعل من الاذن وبالاذن ينتفي الكراهة فلان تنتفي بالامر وهو أعلى أولى (قوله التشبه الخ) فان الشمس تعبد في آخر اليوم والعبدة جمع العابد (قوله الجواز الذي في ضمنه الخ) اعلم ان الجائز يطلق على معان منها ما لا يمتنع عقلا ومنها ما استوى الامران أي الفعل والترك فيه شرعا وهو المباح ومنها ما تعارضت الادلة الشرعية فيه كسؤر الحمار فان بعض الدلائل الشرعية تدل على الطهارة وبعضها على النجاسة ومنها ما لا يمتنع شرعا أي ما حكم الشارع بعدم الحرج فيه وهذا الجواز هو الجواز الذي يشمل الواجب والمندوب والمباح وهو جنس الواجب وفي ضمنه فان الواجب عبارة عما الحرج في تركه ولا حرج في فعله وهذا هو الجواز الذي يدعي الشافعية بقاءه بعد انتساخ الوجوب والحنفية عدم بقائه صرح به الاعلام وما قيل ان الذي أريد به (أي بالجواز) في المتنازع الاباحة أي التخيير بين الفعل والترك فلا تصغ اليه ثم اعلم أن النزاع بيننا وبين الشافعية انما هو فيما اذا نسخ الوجوب فقط وأما اذا نسخ فعل الواجب وكان حكم الناسخ التحريم فلا يبقى الجواز بالاتفاق (قوله ثم نسخت الخ) أي بفرضية رمضان

هــذا لا يغني عن شئ فانه يقتضي تعيين الاوقات الخمسة للصلاة لا تعيينها باستغراق الاوقات وجاز ان يقتضي تعين هــذه الاوقات الخمسة المعينة (قوله اذا أدى الخ) انما قيد به لان الصلاة اذا أديت بالافراط بحيث تستغرق الوقت فلا يكون الوقت فاضلا (قوله فيكون) اى الوقت (قوله ويختلف الاداء الخ) فانه يصح كاملا في وقته الكامل ويكره في أوقات مكروهة ويفسد في غير وقته والاصل أن الحكم يختلف باختلاف السبب فيكون الوقت سببا لوجوب الصلاة ولزومها على الذمة فان قلت ان الثابت بالدليل اختلاف الاداء باختلاف صفة الوقت ولا يلزم منه كون الوقت سببا للوجوب فان وجوب الواجب أمر وأداؤه أمر آخر قلت ان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت ونقصانه فالاستدلال صحيح تأمل (قوله وتقديم المشروط الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الوقت لما كان شرطا للاداء فينبغي أن يصح الاداء قبل الوقت فان تقديم المشروط على الشرط جائز ألا ترى أن حولان الحول شرط لوجوب أداء الزكاة ويجوز تقديم الزكاة عليه (قوله جائز) هذا ليس بحق والحق أن تقدم الشئ على نفسه باطل وفي الزكاة الحول ليس بشرط للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه كذا قال ابن الملك (قوله للوجوب) أي لوجوب الاداء كسائر شرائط الصلاة من طهارة الثوب والبدن والمكان (٨٢) وغيرها فانها لا يجوز تقديم أداء الصلاة عليها (قوله وههنا) أي في الوقت (قوله

ويفضــل عن الاداء فكان ظرفا للاداء لا معيارا والاداء يفــوت بفوته مــع تحقق السبب فكان شرطا ويختلف الاداء باختــلاف صــفة الوقت ويفسد التعجيل قبله فكان سببا اذ المسبب يختلف باختلاف السبب كما عرف في البيع الصحيح والفاسد وكذا الاثم يختلف باختــلاف الضرب خفة وشدة وهنا كمل المؤدى بكمال الوقت وانتقص بنقصانه كالعصر يستأنف في وقت الاحمرار (س) فساد التعجيل قبــله لا يدل على الســببية كتعجيــل التكفير قبــل الجرح وتعجيل الزكاة قبل ملك النصاب يدل على الشرطيــة كتقــديم الصــلاة على الطهارة (ج) لو كان الوقت شرطا للوجوب لصح التعجيل كما في

عن الاداء اذا أدى على حسب الســنة من غــير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبــل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقــديم الشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكاة وأما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقــديم عليــه كسائر شرائط الصــلاة وتقــديم المسبب على السبب لا يجوز أصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم أن لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيآن نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببــه الحقيق هو الايجاب القــديم وسببه الظاهري وهو الوقت أقيم مقامــه ووجوب الاداء سببه الحقيــقي تعلق الطلب بالفــعل وسببه الظاهري وهو الامر أقيم مقامــه ثم الظرفيــة والسببيــة لا يجتمعان بحسب الظاهــر لانه ان أدى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب أن يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع في الاداء والكل في القضاء وهو أربعة أنواع وقد فصلها المصنف بقوله

الشرطيــة) أي شرطية الجواز (قوله ثم ههنا) أي في الصلاة (قوله هو الايجاب القديم) هكذا في التلويح والحق خــلاف ذلك فان الايجاب القــديم هو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفــين وهو معنى تعلق الطلب بالفعل فهو سبب لوجــوب الاداء لا لنفس الوجوب فالسبب الحقيق لنفس الوجــوب اما النعم التي منحها الله تعالى عــلى عباده كما قال البعض أو الله تعالى كما قال الشارح سابقا اللهم الا أن يقال بالتسامح في العبارة فالمراد بالايجاب القــديم الموجب القديم وهو الله تعالى فتأمــل (قوله مقامه) أي مقام السبب الحقيق (قوله ثم الظرفية الخ) وهو هذا اعتراض على كون الوقت ظرفا وسببا ويمكن أن يجاب عنــه بأن الوقت ظرف للمؤدى وسبب لنفس الوجوب فلا منافاة لكنه بقيت مناقشة وهو أن الاداء موقوف على الوجوب والوجوب موقوف على السبب أي الوقت فصار ذلك السبب متقــدما على الاداء أيضا فيلزم المنافاة (قوله لا يكون) أي الوقت (قوله يجب أن يقدم الخ) فاذا أدى في الوقت فأين تقدم السبب فان السبب هو كل الوقت بل كان الوقت ظرفا (قوله فلهذا قالوا الخ) جواب للاعتراض (قوله جميع الوقت) أي المجموع من حيث هو مجموع من أوله الى آخره فان الظرف زمان يحيط به ويفضل عنه (قوله مطلق الوقت) فانه اذا أدى في أي جزء كان كان أداء ولو فات مطلق الوقت بالكلية يفوت الاداء وهذا هو معنى الشرطية وما في بعض الحواشي (أي حاشية الدور على الدائر) من ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت فلا تصغ اليه اذ لا يصدق على الجزء الاول عينا تعريف الشرط كما مر في المنهية هذا هو الحق وما ذكر في التلويح من أن الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت خلاف الظاهر انتهت (قوله والكل الخ) بالرفع معطوف على الجزء الاول أي السبب هو كل الوقت في القضاء فانه ليس بظرف للقضاء حتى يمتنع كونه سببا (قوله وهو الخ) أي النوع الاول من المؤقت أربعة أنواع وهذا اتباع لفخر الاسلام حيث جعل القسم الاول

من المؤقت متنوعا الى هذه الانواع الاربعة واعترض عليه بأن هذا التنويع ليس بصحيح فان المؤقت واسبابها التنويع في اضافة المؤقت
الى السبب وباختلاف الاضافة لا يختلف المضاف اليه أي المؤقت فكيف يصح تنويع المؤقت ونقل الشيخ الهداد في شرح البزدوي ان
هذا التقسيم بنوع تساهل بجعل اختلاف الاضافة اختلاف المضاف اليه تسامحا (قال وهو الخ) الضمير راجع الى الوجوب وهو الظاهر
اقرب المرجع واستقامة المعنى بلا تكلف ولا حاجة الى تكلف اختاره بحر العلوم من ان الضمير راجع الى الواجب ويضاف مسند الى الوجوب
والمعنى الواجب اما أن يضاف وجوبه الى الجزء الاول الخ (قوله متصل بسببه) فان قلت ان المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء وقد لوحظ
ههنا اتصال الاداء بالجزء الذي هو سبب مع أن المعتبر اتصال المسبب بالسبب لا اتصال الاداء بالسبب قلت ان نفس الوجوب يفضي الى
الاداء فالاداء ايضا كأنه مسبب بواسطة الوجوب فلذا اعتبر اتصال الاداء بالسبب (قوله يكون الخ) لعدم المزاحم فان الاجزاء
الاخر معدومة والمعدوم لا يزاحم الموجود (قوله سببا) خبر يكون (قوله تنتقل السببية الخ) لا يقال ان السببية صفة وانتقال
الصفة محال لانا نقول ان المراد بانتقال السببية ههنا ثبوت السببية في محل بعد ثبوتها في محل آخر وهذا ليس بانتقال حقيقة
الا أنه لشبهه به يسمى انتقالا مجازا (قوله الى كل ما يلي الخ) فيه انه يوجب تعدد السبب في الواجب الواحد بالنسبة الى أفراد
العباد فانهم مختلفون في ابتداء شروع العبادات ويمكن أن يقال ان السبب الحقيقي واحد وهو الله تعالى

وأما الوقت فمعرف فغاية
مايلزم تعدد المعرفات
لشئ واحد ولا ضير فيه
فان قلت لم تقولوا باضافة
الوجوب الى جميع الاجزاء
من الجزء الاول الى الجزء
الذي يلي ابتداء الشروع
قلت ان الاجزاء السابقة
على الجزء المتصل بالاداء
معدومة فيلزم على هذا
القول جعل السبب
موجودا ببعض الاجزاء
وهو الجزء المتصل بالاداء
تأمل (قوله من الاجزاء)
بيان ما (قوله وهذا) أي
الاضافة الى الجزء الناقص

صدقة الفطر وتقديم الزكاة على الحول (وهو اما أن يضاف الى الجزء الاول أو الى ما يلي ابتداء الشروع
أو الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو الى جملة الوقت

(وهو اما أن يضاف الى الجزء الاول أو الى ما يلي ابتداء الشروع أو الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت أو الى
جملة الوقت) يعني ان الاصل أن كل مسبب متصل بسببه فان أديت الصلاة في أول الوقت يكون الجزء
السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلاة فان لم يؤد في أول الوقت تنتقل
السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم
يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا
لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلاة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع
التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات عند زفر رحمه الله فلا تنتقل السببية عنده الى ما بعده
لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما في صلاة الفجر وجبت كاملة فان اعترض
الفساد بالطلوع بطلت الصلاة ويحكم بالاستئناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما في صلاة العصر وجبت
ناقصة فان اعترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلاة لانه أداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلي ابتداء
الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلاة
اذا شرع فيه وأما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغي أن يقتصر عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام شأنه

(قوله الى ما بعده) أي الى ما بعد مقدار ما يؤدى فيه أربع ركعات (قوله خلاف الامر) لانه يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع (قوله
وجبت كاملة) لان الوجوب على حسب السبب والسبب وهو الوقت كامل فالوجوب أيضا كذلك (قوله بالطلوع) أي بطلوع الشمس
في خلال الصلاة (قوله بطلت الصلاة) لانها لم تؤد على حسب ما وجبت لان الواجب كامل وقد أدى بصفة النقصان والمراد
ببطلان الصلاة بطلان فرضيتها لا بطلان أصلها حتى تصير نفلا وقيل يبطل أصل الصلاة وعند الشافعي رحمه الله لا يبطل صلاة
الفجر بالطلوع لقوله عليه الصلاة والسلام من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من
العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه ونحن نقول لما وقع التعارض بين هذا
الحديث وبين النهي الوارد عن الصلاة في وقت الطلوع وفي وقت الغروب وفي وقت الاستواء رجعنا الى القياس كما هو حكم التعارض
والقياس رجح هذا الحديث في صلاة العصر وحديث النهي في صلاة الفجر وأما سائر الصلوات فلا تجوز في الاوقات الثلاثة لحديث
النهي الوارد اذ لا معارض لحديث النهي فيها كذا في المرقاة شرح المشكاة (قوله وان كان هذا الجزء) أي الجزء الاخير وهذا معطوف
على قوله فان كان الخ (قوله بالغروب) أي بغروب الشمس (قوله فيه) أي في الجزء الاول أو الجزء الناقص (قوله عليه) أي
على قوله الى ما يلي ابتداء الشروع

فلهذا لا يتأدى عصر أمسه فى الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) اعلم ان الوقت لما جعل سببا للوجوب وظرفا للمؤدى وشرطا للاداء لايمكن أن يجعل كل الوقت سببا لانا لو اعتبرنا جانب السببية يتأخر الاداء عن وقته وتلغو الظرفية فثبوت كل الوقت لا يكون الا بعد مضى الوقت ولو اعتبرنا جانب الظرفية حتى يقع الاداء فى الوقت لحصل الاداء قبل السبب ضرورة أن كل الوقت سبب فوجب أن يجعل بعضه سببا وهو ما يسبق الاداء حتى يقع الاداء بعد سببه لانه ليس بين الكل والجزء الذى هو أدنى مقدار معلوم فوجب الاقتصار عليه والجزء الاول أولى أن يجعل سببا لعدم ما يزاحمه ولصحة الاداء بعده ولو لم يكن سببا لما صح الاداء ولما صار الجزء الاول سببا أفاد نفس الوجوب وأفاد صحة الاداء ولكنه لا يوجب الاداء لان وجوب الاداء بالخطاب كما ان وجود الاداء بالاستطاعة وهذا لان الوجوب جبر من الله تعالى بلا اختيار من العبد وليس من ضرورة الوجوب تعجيل وجوب الاداء اذ وجوب الاداء منفصل عن نفس الوجوب ألا يرى ان الثمن والمهر يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة فههنا وجوب الاداء متراخ الى الطلب وهو الخطاب ونفس الوجوب بالايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولما ثبت الوجوب جبرا بلا اختيار من العبد كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ القدرة انما احتيج اليها لتحصيل الفعل اختيارا فشرطت عند الفعل لا عند وجوب الاداء ولا عند نفس الوجوب لان الكل ثبت جبرا بلا اختيار من العبد وهو كثوب هبت به الريح فى دار انسان لا يجب عليه تسليمه الا بطلبه لان حصوله فى حجره كان بغير صنعه فكذا هنا الوجوب بسببه كان جبرا لا صنع للعبد فيه وانما يلزمه الاداء عند الطلب ولم يوجد الطلب وقد خيره من له الحق فى الاداء ما لم يتضيق الوقت والتخيير ينافى المطالبة فاذا ضاق الوقت فات التخيير فتتوجه عليه المطالبة فيجب تعجيل الاداء ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا شئ عليه وهو كالنائم والمغمى عليه فى جميع الوقت يثبت حكم الوجوب فى حقهما وتراخى وجوب الاداء والخطاب وكذا عن الجزء الاول وتبين ان الصلاة تجب بأول جزء من الوقت وجوبا موسعا خلافا لما يقوله بعض الشافعية ان الوجوب يختص بأول الوقت فلو أخر كان قضاء وهو خلاف الاجماع والعراقيون من مشايخنا أن الوجوب لا يثبت فى أول الوقت وانما يتعلق الوجوب بآخر الوقت ثم اختلف هؤلاء فى المؤدى فى أول الوقت فقيل هو نفل يمنع لزوم الفرض اياه اذا بقى الى آخر الوقت بصفة المكلفين وقيل المؤدى فى أول الوقت موقوف فان بقى الى آخر الوقت بصفة المكلفين كان ذلك فرضا والا يكون نفلا وان الخطاب بالاداء لا يتعجل خلافا للشافعى وما ذكر فى المحصول ان المأمور انما يصير مأمورا حال زمان الفعل وقبل ذلك فلا أمر عند أصحابنا وقالت المعتزلة انما يكون مأمورا قبل الفعل مشكل لانه يقتضى أن لا يكون تارك الصلاة تاركا للامر وعاصيا لتعلق الامر بالفعل والتأويل بامكان الفعل مردود لانه حينئذ يرتفع الخلاف ثم اذا انقضى الجزء الاول فلم يؤد انتقلت السببية الى الجزء الثانى ثم الى الثالث ثم وثم وهذا لان الجزء الذى يتصل به الاداء أولى بالسببية من غيره لانه أقرب الى المقصود ولان الاصل أن يتصل المسبب بالسبب

عند الجمهور وصرح به حتى ذهب كل الائمة سوى أبى حنيفة رحمه الله الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رحمه الله فيه صرح بذكره وهذا كله اذا أدى الصلاة فى الوقت وأما اذا فاتت الصلاة عن الوقت فحينئذ يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلاة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل فحينئذ تجب الصلاة كاملة فلا يتأدى الا فى الوقت الكامل واليه أشار بقوله (فلهذا لا يتأدى عصر أمسه فى الوقت الناقص بخلاف عصر يومه) يعنى فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده فى الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الفائت الكامل قلنا لا يتأدى عصر

الامس

(قوله سوى ابى حنيفة رحمه الله) وعند الشافعى رحمه الله الجزء الاول متعين سبب للوجوب ولا تنتقل السببية عنده فورد عليه أن من طهرت عن الحيض فى وسط الوقت تجب عليها الصلاة مع انها لم تدرك سبب الوجوب وهو الجزء الاول وفى المقام كلام طويل (قوله وهو) أى المانع (قوله لانه لم يبق الخ) دليل للزوال (قوله وهو) أى كل الوقت (قال الوقت الناقص) أى وقت تغير قرص الشمس بحيث يصير ضوءها بحال لا يحصل للبصر بالنظر اليه حيرة كذا قيل (قوله الفائت الكامل) اى باعتبار أكثر الاجزاء وللاكثر حكم الكل فلا تصغ الى من قال ان السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان بعض الاجزاء (قوله لا يتأدى الخ) هذا فى حق من كان أهلا فى جميع وقت عصر الامس وأما من حدثت أهليته فى آخر الوقت كمن كان كافرا وأسلم فى آخر وقت عصر الامس فالسبب له هو آخر الوقت وهو ناقص فيصح منه أداء عصر الامس فى الوقت الآخر من اليوم كذا ذكره أعظم العلماء رحمه الله تعالى تبعا لفخر الاسلام وأما شمس الائمة فيجزم بعدم الصحة وقال انه لا نقصان فى الوقت نفسه بل فى الاداء فى ذلك الوقت الاخير فيتحمل هذا النقصان فى الاداء لشرف الاداء ولا يتحمل فى القضاء فيجب القضاء

(قوله وهذا كله اذا ادى الخ)

والمسبب وان كان نفس الوجوب لكنه مفض الى الوجود فيكون الوجود مضافا اليه فلا بد من انتقال السببية حتى يمكننا جعل الجزء المتصل بالاداء سببا ولهذا تجب الصلاة على من صار أهلا بعد الجزء الاول ولو تعينت السببية فى الجزء الاول ولم تنتقل منه لما وجبت كما لو صار أهلا بعد ذهاب الوقت ولم يجز تقرير السببية على ما يسبق قبيل الاداء لانه يؤدى الى التخطى عن القليل وهو الجزء الى الكثير وهى الاجزاء التى تسبق قبيل الاداء بلا دليل وهذا لان الدليل دل على تقدم السبب على المسبب وذا يحصل بجعل الجزء المتصل بالاداء سببا فلا يحتاج الى جعل غيره معه سببا مع انها صارت معدومة ولانه لا ينضبط فانه اليوم يصلى الظهر مثلا بعد جزأين وغدا بعد ثلاثة أجزاء الى غير ذلك فلو جعل السبب ما يسبق قبيل الاداء يختلف السبب وهو فاسد ثم قال زفر اذا تضيق الوقت على وجه لا يفضل عن الاداء يتعين السببية فى ذلك الجزء فلا يتغير بما يعرض بعده من مرض أو سفر وقلنا ما بعده من أجزاء الوقت صالح لانتقال السببية اليه فيحصل الانتقال الى آخر جزء من أجزاء الوقت فيتعين السببية فيه ضرورة اذ لم يبق بعده ما يحتمل أن تنتقل السببية اليه فيعتبر حاله عند ذلك الجزء حتى اذا كانت حائضا لا يلزمها القضاء واذا طهرت من الحيض عند ذلك الجزء وأيامها عشرة يلزمها الصلاة واذا أسلم الكافر أو أدرك الصبى عند ذلك الجزء يلزمه الصلاة واذا كان مسافرا عند ذلك الجزء يلزمه صلاة السفر وتعتبر صفة ذلك الجزء فان كان ذلك صحيحا كما فى الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع الشمس بطل الفرض لان الجزء الذى يتصل به طلوع الشمس من الوقت سبب صحيح كامل فيثبت به الوجوب بوصف الكمال فلا يتأدى مع النقصان وان كان ذلك الجزء ناقصا كالعصر يستأنف فى وقت الاحمرار فاذا غربت الشمس وهو فيها لم يفسد لثبوت الوجوب مع النقصان بسبب النهى وقد أدى بتلك الصفة (س) اذا ابتدأ العصر فى أول الوقت ثم مده الى أن غربت الشمس قبل فراغه منها لا يفسد وقد كان الوجوب مضافا الى سبب صحيح وهو أول وقت العصر (ج) الشرع جعل له ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة فى الباب لان العباد خلقوا لعبادته بالنص ولانه مالكه وخالقه وعلى العبد أن يشتغل بخدمة مالكه وخالقه فى جميع الاوقات الا أن الله تعالى من علينا بأن جعل لنا ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائجنا رخصة وترفيها فاذا شغل كل الوقت بالاداء فقد أتى بما هو العزيمة فجاز اذ الاحتراز عن اتصال هذا الفساد مع الاقبال على العزيمة متعذر فجعل هذا الفساد عفوا ضرورة أخذه بالعزيمة وثبوته ضمنا لا قصدا وعن محمد فيمن قام الى الخامسة فى العصر يستحب له الاتمام وان كره التطوع بعد العصر لثبوته من غير قصد فجعل عفوا فصار بمنزلة المؤدى فى الوقت الصحيح بخلاف حالة الابتداء لانه بقصده ثبت الفساد اذ الاحتراز عنه ممكن بأن يختار وقتا لا فساد فيه وأما اذا خلا الوقت عن الاداء أصلا فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء وهو ما بينا فنقل الحكم الى ما هو الاصل وهو أن يكون كل الوقت سببا ويضاف الوجوب الى كل الوقت لان السببية عرفت بالاضافة وهى تضاف الى كل الوقت فوجبت بصفة الكمال لان الكل غير ناقص وان كان فيه جزء ناقص فلا يتأدى بالناقص فى اليوم الثانى فى وقت الغروب وهذا لان الناقص

الامس فى الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلاة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار أكثر أجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا فى الوقت الكامل ويتأدى عصر يومه فى الوقت الناقص لانه لما لم يؤده فى الوقت الاول واتصل شروعه فى الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع فى صلاة العصر أول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى أن غربت الشمس فان هذه الصلاة قد تمت ناقصة وكان شروعها فى الوقت الكامل لانا نقول انما يلزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة فى كل صلاة أن تؤدى فى تمام الوقت فالاحتراز عن

فى الوقت الكامل (قوله وهو) أى كل الوقت (قوله كان هو الخ) أى كان الجزء الناقص سببا لوجوب عصر اليوم (قوله كما وجب) لانه وجب ناقصا لنقصان سببه (قوله ولا يقال) اعتراض على ما تقرر من ان ما وجب كاملا لا يتأدى بصفة النقصان (قوله الى أن غربت الشمس) أى قبل الفراغ من صلاة العصر (قوله على العزيمة) اعلم ان الاحكام المشروعة على نوعين عزيمة وهى اسم لما هو أصل غير متعلق بالعوارض ورخصة وهو ما يكون شرعه باعتبار العارض (قوله فى كل صلاة) الكل ههنا افرادى ومن فهم ان الكل مجموعى فقد شطط تأمل (قوله أن تؤدى الخ) لتوارد نعم الله تعالى على العبد وقد جعل له ولاية صرف بعض الاوقات الى حوائج نفسه رخصة

وهو موجود بأصله دون وصفه لا يعارض الكامل وهو موجود بأصله ووصفه اذ الموجود أصلا ووصفا راجح على الموجود أصلا لا وصفا ولانا ان نظرنا الى الاجزاء الصحيحة لا يجوز القضاء فى الاوقات المكروهة وان نظرنا الى الجزء الناقص يجوز فلا يجوز بالشك ولا يلزم الكافر اذا أسلم بعد ما احمرت الشمس ولم يصل ثم أداها فى اليوم الثانى بعد ما احمرت الشمس فانه لا يجوز لان هذا لا يروى ومن حكمه أنه لا يمنع صحة أداء صلاة أخرى فيه لان الوقت ظرف للاداء (٢) والواجب أركان معلومة فى ذمة من عليه وبقيت منافعه على حقه فلم ينتف غيرها من الصلوات (ومن حكمه اشتراط نية التعيين) أما أصل النية فشرط ليصير ماله مصروفا الى ما عليه وأما التعيين فشرط لان المشروع لما تعدد لم يتعين فرض الوقت بمطلق الاسم الا بتعيين الوصف (ولا يسقط) التعيين (بضيق الوقت) لان التوسعة أفادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط هذا الشرط بالعوارض أى بالنوم والاغماء فى أول الوقت ولا بتقصير العباد (ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء كالحانث) أى وقت الاداء لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار فيه الى العبد لم يقبل التعيين بتعيينه قصدا ونصا حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لم يتعين ويجوز الاداء بعده وانما يتعين ضرورة الاداء لان تعيين الشرط أو السبب ضرب تصرف فيه من حيث ان الشارع لم يجعل المعين سببا بل غيره وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا مفضيا الى الشركة فى وضع المشروعات وانما الى العبد أن يرتفق بما هو حقه ثم يتعين به المشروع حكما أى ينظر الى رفقه فان كان فى أول الوقت بأن كان له شغل فى آخر الوقت يصلى فى أول الوقت ويتعين للسببية أول الوقت حكما ضمنا الفعله وطلب رفقه وعلى هذا فى آخر الوقت ونظيره الحانث فانه يخير بين الاطعام والكسوة والتحرير ولو قال عينت الطعام للتكفير به لا يتعين ما لم يكفر به ومن حكمه

الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا القدر من الكراهة عفوا (ومن حكمه اشتراط نية التعيين) أى من حكم هذا القسم الذى هو ظرف اشتراط نية التعيين بأن يقول نويت أن أصلى ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا صالحا للوقتى وغيره من النوافل والقضاء يجب أن يعين النية (ولا يسقط لضيق الوقت) أى اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت أو بسبب نومه أو نسيانه لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفى الاصل كان سعة (ولا يتعين بالتعيين الا بالاداء) أى ان عين أحد أول الوقت أو أوسطه أو آخره لا يتعين بتعيينه اللسانى أو القصدى الا اذا أدى ففى أى وقت أدى يكون ذلك الوقت متعينا وان لم يؤد فيما عينه بل فى جزء آخر لا يسمى قضاء (كالحانث) فى اليمين فانه يتخير فى كفارتها بين ثلاثة أشياء اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فان عين واحدا منها باللسان أو بالقلب لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده

(قوله عفوا) لكن بقيت مناقشة وهو أنه اذا شرع فى العصر فى الوقت الكامل ومدها الى أن دخل الوقت الناقص وفرغ قبل آخر الوقت فان هذه الصلاة ما ترتمع أنها وجبت كاملة لكمال سببها وقد أديت بصفة النقصان وليس ههنا بناء على العزيمة كما هو الظاهر فتأمل (قوله الذى هو ظرف) فيه مسامحة والاولى أن يقال الذى وقته ظرف (قوله بأن يقول الخ) أو ينوى بقلبه معينا (قوله ظهر اليوم) قسمه ايماء الى ان المراد بالتعيين تعيين فرض الوقت ولو نوى فرض الظهر لا يكفى لان فرض الظهر يكون أداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت كذا قال ابن الملك وفى مشكاة الانوار ان نية الظهر المقرون باليوم تعيين وان خرج الوقت وكذا المقرون بالوقت ان لم يخرج الوقت وفرض الوقت كظهر الوقت وان نوى فرض الظهر ففى فتاوى العتابى الاصح أنه يجزيه لان كون الفائتة عليه محتمل ولا اعتبار به (قوله الوقتى) أى الصلاة الوقتية (قوله اذا ضاق الوقت) أى بحيث لا يسع الا هذا الفرض (قوله لا يسقط التعيين الخ) ولقائل أن يقول انه ينبغى أن يسقط التعيين لضيق الوقت ويصرف مطلق نية المكلف الى ما يجب عليه نظرا الى ظاهر حاله ويمكن أن يقال ان ظاهر الحال يكفى لابقاء ما كان على ما كان ولا أثر له فى رفع الثابت وتعيين الفرض قد ثبت فى الذمة لكون أصل الوقت واسعا فلا يسقط بظاهر الحال (قوله العارض) كالنوم واخوانه (قوله لا يسمى قضاء) فان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت وما قال بعض الشافعية من ان الجزء الاول متعين للاداء وفى غير الجزء الاول قضاء وبعض الحنفية من ان الجزء الاخير متعين للاداء فان أدى فى الاول يكون نفلا يسقط به الفرض فخطأ فان الآمر وسع فكل جزء من أجزاء الوقت وقت لامتثال الامر فالتعيين بالاول أو بالاخير تضييق وخلاف الامر فتدبر (قوله فانه يتخير فى كفارتها بين ثلاثة أشياء اطعام الخ) واذا لم يجد هذه الاشياء الثلاثة فعليه صيام ثلاثة أيام كما ينطق به القرآن المجيد فالخيار انما هو فى هذه الثلاثة لا فيها مع الصوم فما فى مسير الدائر من ان الحانث مخير بين الاطعام والكسوة والتحرير والصوم انتهى فليس بصحيح تأمل

---

(٢) (قوله والواجب أركان الخ) فى نسخة والواجب ان كان معلوما الخ وحرر اه مصححه

(قوله وان أدى غيره الخ) كما لو عين أن يطعم عشرة مساكين ثم بدا له أن يحرر رقبة فهذا التحرير يكون أداء وهذا بناء على ان الواجب في الواجب المخير أحد الامور كما هو مقتضى كلمة أو (قوله الا يكون الخ) في العبارة مسامحة والاولى أن يقول الا يكون الوقت في الاول ظرفا وفي هذا الثاني معيارا (قوله فيطول) أي المؤقت بطول الوقت كما في الصيف (قوله و يقصر) كما في الشتاء (قوله وهو سبب الخ) لنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل في الاختصاص الكامل أن يكون المضاف ثابتا بالمضاف اليه ولقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فشهود الشهر علة لوجوب الصوم (قوله أيضا) أي كما كان الوقت في النوع الاول سبب للوجوب (قوله فيه) أي في سبب الوجوب (قوله سبب للصوم) وفيه أنه يلزم حينئذ تقدم الشيء أي صوم أول يوم من رمضان على سببه وهو مجموع الشهر واللازم باطل (قوله دون الليالي) فان الليل ينافي الصوم فكيف يكون سببا لوجوب الصلاة وفيه ان سببية الليل لا تقتضي أن يجوز الاداء في الليل كمن أسلم في آخر الوقت فهو سبب لوجوب الصلاة ولا يكون الاداء فيه كذا قيل (قوله ثم قيل الخ) هذا القول قد اختاره الشارح في التفسير الاحمدي (قوله سبب الخ) ولهذا يجب الصوم على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء كذا في التلويح (قوله وقيل الخ)

أن التأخير عن الوقت يوجب الفوات لذهاب شروط الاداء (أو يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان) وهذا لان المعني بالمعيار الوقت المثبت لقدر الفعل كالكيل في المكيلات والصوم هو الامساك الممتد وذلك مقدر باليوم شرعا حتى يزيد بزيادته وينتقص بنقصانه ولا يفضل عنه فكان معيارا له وهو سبب له لانه أضيف اليه وهي تدل على السببية وذلك شهود جزء من الشهر (فيصير غيره منفيا ولا يشترط نية التعيين

فاذا أدى صار متعينا وان أدى غيره ما عينه أولا يكون مؤديا (أو يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان) عطف على قوله اما أن يكون ظرفا وهو النوع الثاني من الانواع الاربعة للمؤقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا يكون الاول ظرفا وهذا معيارا والمعيار هو الذي استوعب المؤقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان الصوم يطول بطول النهار و يقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه أيضا وقد اختلف فيه فقيل الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب صوم تمام الشهر وقيل أول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء أيضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال (فيصير غيره منفيا) أي لما كان شهر رمضان معيار الصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان (ولا تشترط نية التعيين) بأن يقول بصوم غد نويت بفرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلاة لكون وقتها ظرفا صالحا لغيرها أيضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لا بد من تعيين النية قياسا على الصلاة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى أصل النية أيضا لانه متعين بتعيين الله تعالى وخير الامور أوسطها وهو

وقيل ان سبب وجوب كل صوم الجزء الاخير من الليل من ذلك اليوم فان السبب لا بد له من أن يتقدم على المسبب (قوله أول كل يوم الخ) أي الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه وهو المختار عند الاكثرين لان صوم كل يوم منفرد عبادة فيتعلق كل بسبب والليل ينافي الصوم فلا يصلح سببا لوجوب الصوم وفيه ما مر آنفا (قوله اكتفاء الخ) فان كل ما هو مؤقت فالوقت شرط لادائه وهذا معلوم ضرورة بخلاف السبب والمعيار فان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور المعين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلاة فلذلك خصهما بالذكر (قال منفيا) أي غير مشروع (قوله اذا انسلخ الخ) هذا المتن أورده علي القاري في شرح مختصر المنار وأستاذ أساتذة الهند رحمه الله تعالى في الصبح الصادق (قال نية التعيين) أي التعيين القصدي (قوله لا بد الخ) لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بأن يكون امساك العبد على قصد أية قربة كانت العبادة المفروضة شاء العبد أو أبى ونحن نقول ان الاطلاق في المتعين تعيين فلما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونوى مطلق الصوم فيتعين الفرض فحصل التعيين باطلاق النية ونظيره ما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للنداء وطلب الاقبال فكذا ههنا (قوله لانه متعين الخ) فكل امساك يقع في نهار رمضان للصحيح المقيم يقع عن الصوم الفرض وان لم ينو وقلنا ان هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لصوم رمضان ولا قربة بدون النية ثم اعلم ان الكرخي قال من حكى هذا المذهب عن زفر فقد أخطأ انما قال زفر ان صوم جميع الشهر يصح بنية واحدة وقال أبو اليسر ان هذا القول قول زفر قاله في صغره ثم رجع عنه كذا في الدراية (قوله وهو الخ) أي الاوسط في مذهبنا من أنه لا بد من النية ولا يحتاج الى التعيين

(قال فيصاب) في المنتخب اصابه بافتن وشواستن (قال ومع الخطأ الخ) فان الوقت ليس بصالح للوصف بل انما يقبل الاصل لكونه متعينا من الله تعالى فالوصف لا يكون مشروعا في ذلك الوقت فيبطل وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل فبقي اطلاق أصل الصوم وبه يحصل الفرض (قوله على ما سبق) أي على قول المصنف فيصير الخ (قوله اسم الصوم) فيه ايماء الى ان اللام في الاسم عوض عن المضاف اليه (قوله أو واجبا آخر) كالقضاء والنذر (قوله ضد الصواب) فالصواب في رمضان أن يصوم عن رمضان لا عن غيره فاذا نوى غيره نفلا أو واجبا آخر فقد أخطأ عمدا كانت هذه النية أو خطأ (قوله حال كونه الخ) ايماء الى أن قوله ينوي الخ حال من المسافر وفيه أن الحال عن المفعول فيه غير معروف اللهم الا أن يقال انه حال عن الضمير في المسافر اذ المعنى الا في الذي سافر فالالف واللام موصول ولك أن تقول ان الالف واللام في المسافر للعهد الذهني فصح أن يوصف بالجملة فقوله ينوي الخ صفة للمسافر (قوله وعندهما الخ) بيان فائدة التقييد في المتن بقوله عند أبي حنيفة رحمه الله (قوله لليسر)

فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند أبي حنيفة رحمه الله بخلاف المريض وفي النفل عنه روايتان) وهذا لان الشارع لما أوجب صوما معينا في وقت معين مع

فيما قلنا (فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف) تفريع على ما سبق أي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطا في الوصف أيضا بان ينوي النفل أو واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطا ضد الصواب لا ضد العمد فان العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم (الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند أبي حنيفة رحمه الله) استثناء من مقدر أي يصاب رمضان مع الخطا في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان عند أبي حنيفة رحمه الله لان وجوب الاداء لما سقط في حقه يتخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب آخر وعندهما لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار لليسر فاذا لم يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس (بخلاف المريض) فانه ان نوى نفلا أو واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم أنه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار وقيل رخصته أيضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضر به الصوم كمرض امتلاء البطن فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى بل عن رمضان (وفي النفل عنه روايتان) متعلق بقوله ينوي واجبا آخر أي في صوم النفل للمسافر عن أبي حنيفة رحمه الله روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رحمه الله نقلا عنه فالدليل الاول أنه لما رخصه الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني أنه لما رخص له بالفطر ليصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه الى منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة

وهذه الرخصة التي لليسر لا تجوز أن يجعل غير صوم رمضان مشروعا فيه فاذا لم يترخص الخ (قوله وهذا المسافر متلبس) انما زاد هذا ايماء الى أن قول المصنف بخلاف المريض ظرف مستقر (قوله لم يقع عما نوى) بل عن رمضان وهو الصحيح كذا في الاشباه (قوله لا العجز التقديري) أي الفرضي الاحتمالي بان خاف زيادة المرض (قوله وقيل) القائل صاحب التوضيح (قوله بالعجز التقديري) لا بالعجز الحقيقي وهو أن لا يقدر على الصوم (قوله فهو كالمسافر) فيقع الصوم عما نوى واختاره أكثر المشايخ كذا قال ابن الملك رحمه الله (قوله وقيل في التطبيق بينهما) أي بين الروايتين والقائل هو الشيخ عبد العزيز كذا قال علي القاري وقال بحر العلوم ولي في هذه المحاكمة نظر لان النوع الذي لا يضر معه الصوم لا يرخص فيه المريض أصلا فهو خارج من موضوع البحث الا اذا بلغ الى الضعف الذي يضر معه الصوم فحينئذ يرخص لئلا يزداد الضعف فاندرج هذا في النوع الاول ثم اعلم ان بعض الشراح قدحوا في هذا التطبيق بانه مما يعرفه المدقق في علم الطب لا من كان متوكلا على الله مشتغلا بطاعته وأنت تعلم ما فيه فان اباحة التيمم متعلقة بخوف ازدياد المرض مع أنه لا ينافي التوكل والاشتغال بالطاعة كذا في الصبح الصادق (قوله فرخصته متعلقة الخ) فهو كالمسافر في نية الواجب الآخر تصح عنه (قوله الحسن) أي الحسن بن زياد (قوله وفي رواية ابن سماعة الخ) وهو الاصح كذا في التلويح وقال علي القاري وانما قيل الاصح احترازا عما قيل انه يقع عن الفرض على رواية ابن سماعة وعن النفل على مقتضى رواية الحسن (قوله في حقه) أي في حق أدائه لا في حق نفس الوجوب فان رمضان سبب الوجوب للمسافر أيضا دون شعبان (قوله فكذا ههنا) أي في رمضان (قوله فلأن يصرفه الخ)

انه لا يسع فيه الا صوم واحد انتفى غيره كالمكيل والموزون فى معياره يؤيده قوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فانتفى غيره لكونه غير مشروع ثم قال أبو يوسف ومحمد لما لم يبق غيره مشروعا لم يجز أداء واجب آخر فيه من المسافر لان وجوب الصوم ثبت بشهود الشهر فى حق الكل ولهذا صح الاداء من المسافر الا أن الشرع مكنه من الترخص بالفطر لدفع المشقة عنه وهذا لا يجعل غير الفرض مشروعا فانعدم صومه عن واجب آخر لعدمه ووقع صومه عن رمضان وبلغو نيته لتطوع أو لواجب آخر وكذا اذا أطلق النية أو كان مريضا فى هذا كله وقال أبو حنيفة رحمه الله الوجوب واقع على المسافر لكمال سببه ولهذا صح أداؤه بلا توقف كالوصلى فى أول الوقت الا أنه رخص له التأخير تخفيفا وهو ما ترك الترخص لصرف الامساك الى قضاء ما عليه من الدين فذلك أهم وألزم فالقضاء لازم عليه وان لم يقم وصوم الشهر لا يلزمه ما لم يقم حتى لو مات لم يؤاخذ به ويؤاخذ بالآخر ومتى كان بالفطر مترخصا لان فيه رفقا ببدنه فلان يكون مترخصا هنا وفيه نظر منه لدينه أولى فصار كون صوم غير رمضان ناسخا لغيره من الصيامات متعلقا باعراضه عن الرخصة وتمسكه بالعزيمة فاذا لم يعرض عن الترخص ولم يتمسك بالعزيمة بقى غيره مشروعا فصح أداؤه ولان الاداء غير مطلوب منه فهو مخير بين الاداء والتأخير الى عدة من أيام أخر فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان من حيث انه لا يخاطب بالاداء قبل سائر الصيام وعلى الطريق الاول لو نوى النفل يكون صائما عن الفرض لانه ما ترخص بالصرف الى الاهم وعلى الطريق الثانى يكون صائما عن النفل وفيه روايتان عن أبى حنيفة رحمه الله وأما اذا أطلق النية فالصحيح أنه يقع عن رمضان لان الترخص وترك العزيمة لم يتحقق بهذه النية الا أن صرفه الى رمضان أحق من صرفه الى النفل لانه أهم ولانه عزيمة وأما المريض فالصحيح أن صومه يقع عن رمضان وان نوى واجبا آخر أو نوى النفل لان الرخصة فى حق المريض انما تثبت اذا تحقق عجزه عن أداء الصوم فاذا صام فقد فات سبب الرخصة فى حقه فالتحق بالصحيح واذا صام الصحيح كان عن رمضان بأى طريق كان كذا هنا وأما الرخصة فى حق المسافر فلعجز مقدر باعتبار سبب ظاهر قام مقام العجز الباطن وهو المشقة فلا يظهر بفعل الصوم فوات سبب الرخصة فبقى له حق الترخص فيتعدى الى حاجته الدينية بطريق الدلالة لان الترخص لما ثبت لحاجته الدنيوية وهى تبع لانه يرتفق به فى حياته الفانية لان تثبت لحاجته الدينية وهى أصل لانه يرتفق به فى حياته الباقية أولى قال زفر لما تعين صوم الفرض مشروعا فى هذا الزمان صار ما يتصور فيه من الامساك مستحق الصرف اليه فلا تتوقف صحته على عزيمته بل على أى وجه أتى به يكون من المستحق كمن عليه الزكاة لما استحق عليه جزء من النصاب فاذا وهب النصاب للفقير بعد الحول كان مؤديا للزكاة وان لم ينو وكمن استأجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه بيده فخاطه على قصد الاعانة يكون من الوجه المستحق وهو الاجارة لانه لا يتصور فيه الا خياطة واحدة فاذا صارت واجبة بالاجارة لم يبق غيرها فيه وقلنا ليس التعيين باستحقاق منافع العبد لان الواجب عليه فعل هو قربة وذلك لا يصلح قربة فهى فعل يفعله العبد عن اختيار بلا جبر بل الشرع لم يشرع فى هذا الوقت الامساك الذى هو قربة الا واحدا وانما لا يجوز صوم آخر فى هذا الوقت لانه غير مشروع لا باستحقاق منافعه اذ لا يلزم من كونه غير مشروع استحقاق منافعه فالصوم فى الليل غير مشروع ولا استحقاق ثمة واذا بقيت المنافع حقا له فلا بد من التعيين ليكون صارفا ماله الى ما عليه ولم يوجد لان عدم العزيمة ليس بشئ بخلاف الزكاة

والكفارة أولى لانه ان مات فى هذا الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس أهم له لا فى مصالح دينه ولا فى مصالح دنياه

اللام للتأكيد وأن مصدرية وهذا مبتدأ والخبر قوله الآتى أولى (قوله ليس أهم الخ) فان قلت ان النفل وان كان ليس أهم من فرض الوقت لكنه أهم من الفطر وما ثبت الترخص للمسافر للفطر فلان يثبت الترخص لما هو أعم من الفطر وهو النفل بالطريق الاولى قلت انه انما ثبت الترخص لاجل نفع لا يحصل بالعزيمة والا فلا فائدة فيه فلو أفطر المسافر يحصل اصلاح البدن وهو فائدة لا تحصل بصوم فرض الوقت ولو قضى واجبا آخر يحصل فراغ الذمة عن الواجب وهو أيضا فائدة لا تحصل بصوم فرض الوقت ولو صام نفلا فانما يحصل له ثواب الآخرة وفرض الوقت أكثر منه ثوابا فلا يثبت له الترخص لصوم النفل كذا قيل

فالمستحق ثمة صرف بعض المال الى المحتاج وقد وجد فالهبة صارت عبارة عن الصدقة فى حقه مجازا لان المبتغى به رضا الله تعالى دون العوض وقال الشافعى لما بقيت منافعه على حقه لا يتحقق صرف ماله الى ما عليه ما لم يعينه لان معنى القربة كما هو معتبر فى الاصل معتبر فى الصفة فكما شرطت عزيمته فى أصل الصوم ليتحقق معنى العبادة يشترط فى وصفه ليصير مختارا فى الصفة كما فى الاصل ولو وضعنا عنه تعيين الجهة لصار مجبورا فى الصفة ولخلت العبادة عن الاقبال الى الله تعالى بالاخلاص والتمييز وقلنا الامر على ما قلت أن تعيين المستحق لا بد منه ولكن هذا التعيين يحصل بنية مطلق الصوم لانه لما اتحد المشروع فى الصوم فى هذا الوقت تعين فى زمانه فأصيب بمطلق الاسم بأن ينوى الصوم مطلقا ومع الخطاء فى الوصف بأن ينوى القضاء أو الكفارة أو النذر كالتعين فى المكان فالواحد المعين فى مكان يصاب باسم جنسه ومع الخطاء فى الوصف وكان هذا فى الحقيقة قولا بموجب العلة وهو التزام ما يلزم المعلل بتعليله حيث شرطنا التعيين غير أنا جعلنا اطلاقه تعيينا والمراد بقوله ولا يشترط فيه التعيين أى قصدا أو نصا وقال الشافعى لما وجب التعيين شرطا باجماع بينى وبينكم وان خالفنا زفر وجب من أوله لان أول أجزائه يفتقر الى النية أيضا لانه قربة كسائره وافتقار الصوم الى النية باعتبار انه قربة فاذا خلا عن النية بطل ذلك الجزء فبطل الباقى لانه لا يتجزأ والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى اذ إخلاص العبد فيما قد عمل لا يتصور وانما هو لما لم يعمل بعد ورجحت المفسد على المصحح احتياطا فى العبادة وهذا بخلاف ما اذا قدم النية حيث يجوز مع عدم النية فى أول الصوم لان ما تقدم من النية جعل قائما حكما الى وقت الاداء فيصير واقعا على جملة الامساك ولم يعترض عليه ما يبطله فيبقى وأما النية المتأخرة فلا يتصور تقديمها ألا ترى انه لو نوى بعد الزوال لا يصح ولو احتملت النية المتأخرة التقديم لصح لانه حينئذ لا يفترق الحال بين القليل والكثير ولهذا يصح صوم القضاء بتقديم النية لا بتأخيرها ولنا أن النية انما شرطت ليصير الامساك قربة وهذا الامساك واحد حكما لدخوله تحت خطاب واحد وان تعدد حقيقة غير متجزئ صحة وفسادا ولم يشترط اقتران النية بأدائه جميعه بالاجماع فانه لو أغمى عليه بعد الشروع فى الصوم صح صومه ولا اقترانها بحال الشروع بالاجماع أيضا فانه لو قدم النية تأدى صومه وان غفل عنه عند الشروع بالنوم للعجز اذ لا توقف عليه أصلا أو الا بحرج عظيم وما جعل الله فى الدين من حرج وصار حال ابتداء الصوم فى انه يسقط اعتبار العزيمة فيه نظير حال البقاء فى الصلاة وحال بقاء الصوم فى أنه يمكن اعتبار النية فيه نظير حال ابتداء الصلاة ثم العجز عن وصل النية بأول الصوم جوز تقديم النية مع الفصل عن ركن العبادة وهو الامساك وجعلت النية موجودة حكما فصار له فضل الاستيعاب حيث وقعت النية على جملة الامساك ونقصان من حيث ان النية لم توجد حقيقة عند الاداء اذ الاخلاص انما يكون اذا اتصلت النية بالعمل والعجز الداعى الى تأخير النية موجود فيمن يقيم بعد الصبح أو يفيق عن اغمائه وفى يوم الشك ضرورة لازمة لا يمكن دفعها الا بتأخير النية لان تقديم النية من الليل عن الفرض حرام وبنية النفل عنده لا يتأدى وهى لغو فلان يثبت به تأخير النية مع وصلها بركن العبادة أولى وللتأخير رجحان من حيث ان النية موجودة عند الفعل وهو الاصل ونقصان من حيث القصور عن جملة الامساكات لكن بقليل يحتمل العفو كما فى النجاسة وغيرها فاستوى التقديم والتأخير فى طريق الرخصة بل التأخير أرجح لاقتران هذه النية بالعمل وعدم اقتران تلك النية به (س) جعلت الدليل المجوز مرجحا والرجحان أبدا بغيره (ج) الدليل المجوز هو العجز وهو يشمل الصورتين والرجحان بالاقتران هنا وعدمه ثمة على أن المجوز يصلح مرجحا اذا قوى فى ذاته كالاستحسان يترجح على القياس (س) لو ترجح دليل جوازكم لما كان التبييت أفضل

(ح) الكلام في الجواز وعدمه والافضلية وراء الجواز على أنها ثبتت بدليل آخر وهو الاجماع أوالحديث وهذا الوجه يوجب الكفارة لوأفطر فيه وروى ذلك عنهما ولما صح اقتصار النية عن بعض الامساك للضرورة صرنا الى ماله حكم الكل من وجه فيكون خلفا عن الكل الذى هو كل من كل وجه وهوان يشترط وجود النية فى الاكثر فالاقل فى مقابلة الاكثر كالعدم ولاضرورة فى ترك الكل التقديرى وهوالاكثر فلم نجوزه بعد الزوال ورجحنا الكثير على القليل لرجحانه فى الوجود وهذا الترجيح أولى من الترجيح بصفة العبادة كما قال لان الترجيح بالذات أقوى من الترجيح بالحال لما يأتى فى بابه ان شاء الله تعالى ولان صيانة الوقت الذى لادرك له أصلا لما مر من الاثر واجب وهذا معنى قول مشايخنا ان أداء العبادة فى وقتها مع النقصان أولى فصار هذا الترجيح معارضا اذ كل واحد منهما يرجع الى الحال وهذا الوجه يوجب أن لا كفارة فيه لانه أداء ناقص وفيه شبهة عدم الصوم وروى ذلك عن أبى حنيفة والجواب عن قوله ان أول أجزائه يفتقر الى النية فاذا خلا عن النية بطل والعزيمة المعترضة لا تؤثر فيما مضى انا لم نقل بالاسناد ولا بفساد الجزء الاول ليتجه ما ذكرت بل نقول اخلاص العبد فى أول النهار موجود تقديرا حيث أقمنا الاكثر مقام الكل فلم يفسد الجزء الاول كما جعلنا النية المتقدمة على الشروع موجودة عنده تقديرا والامساك فى أول النهار قربة قاصرة اذ لا مشقة فيه لانه لا يخالف هوى النفس بخلاف ما بعد الضحوة الكبرى فصار اثبات العزيمة فيه تقديرا وفاء بحقه وتوفيرا لحظه وعلى هذا الاصل قلنا فى الصوم النفل انه مقدر بكل اليوم حتى فسد بوجود المنافى فى أوله بأن كان كافرا فى أول اليوم أو كانت حائضا ولا يتأدى بدون النية قبل الزوال لان الصوم عبادة قهر النفس وذا لا يحصل بأصل الامساك بل بامساك مقدر شرعا وهو اليوم الذى شرع معيارا له فلم يجز شرع العبادة بالرأى والامساك المندوب اليه فى يوم الاضحى الى أن يفرغ من الصلاة ليس بصوم وانما ندب اليه ليكون أول ما يتناوله فى هذا اليوم من القربان فالناس أضياف الله تعالى فى هذا اليوم وكره للاضياف التناول من غير طعام الضيافة قبل طعامها ولهذا ثبت هذا الحكم فى المصرى دون القروى فله أن يضحى بعد الصبح وليس للمصرى أن يضحى الا بعد الصلاة والمنذور فى وقت بعينه من جنس صوم رمضان من حيث ان الوقت معيار له وهو متعين فيه فيتأدى بمطلق النية وبنية النفل لان المشروع فى الوقت قبل نذره النفل وانقلب مشروع الوقت واجبا بنذره فلم يبق نفلا لان اليوم الواحد لا يسع فيه الا صوم واحد لانه معياره وقد ثبت له وصف الوجوب فانتفى وصف النفلية لما بينهما من المضادة فصار واحدا من هذا الوجه أى من حيث انه لم يبق محتملا للنفل فأما من حيث انه يحتمل صوم القضاء والكفارة فلا بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا ويوقف مطلق الامساك فيه على المنذور حتى لو نوى قبل الزوال يصح لكنه اذا صام عن قضاء أو كفارة وقع عما نوى لان التعيين انما حصل من الناذر فلا يعدو الناذر فصح تعيينه فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا لانه حقه فأما فيما يرجع الى حق صاحب الشرع وهو أن لا يبقى الوقت محتملا لحقه وهو القضاء والكفارة فلا فاعتبر هذا الوقت فى احتمالهما بما لو لم ينذر وقبل النذر كان محتملا للقضاء والكفارة فكذا بعده (أو يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان

(أو يكون معيارا له لا سببا كقضاء رمضان) عطف على السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للمؤقت فان وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء ولم يعلم حال شرطيته والظاهر العدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فأى

(قوله على السابق) أى على قوله اما أن يكون الوقت ظرفا (قوله معيارا) فان اليوم الذى وقع فيه القضاء لا يفضل عنه (قوله لا هذه الايام) أى التى تحقق فيها القضاء (قوله شرطيته) أى شرطية الوقت

قال (والنذر المطلق) أى غير المعين مثل أن يقول نذرت أن أصوم يوما (قوله وليس) أى الوقت (قوله وأما النذر المعين) مثل أن يقول نذرت صوم الغد (قوله فى هذا المعنى) أى فى كون الوقت معيارا له وانه ليس الوقت سببا لوجوبه بل سبب الوجوب انما هو النذر (قوله وانما يخالفه الخ) توضيحه ان النذر المعين يخالف النذر المطلق فى بعض الاحكام وهو ان نية التعيين شرط فى النذر المطلق لا فى النذر المعين فانه يصح بمطلق النية وبنية صوم النفل وذلك لان الوقت متعين فى النذر المعين وغير معين فى النذر المطلق وان النذر المطلق لا يحتمل الفوات بل كلما أدى يكون أداء بخلاف النذر المعين فانه اذا أدى فى غير الوقت المعين لا يكون أداء وأما قضاء رمضان فيشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات أيضا فالنذر المطلق يشابه قضاء رمضان فى هذه الاحكام ولذا قيد المصنف النذر بالمطلق ولم يطلق النذر (قوله وان قالوا) كلمة ان وصلية (قوله فى بعض الاحكام) وهو كون الوقت سببا للوجوب وان كان بعد ايجاب نفسه (قوله فى بعض آخر) وهو عدم كون الوقت فى نفسه سببا للوجوب (قوله من جنس صوم رمضان) أى من جنس ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه (قوله مطلق) أى عن الوقت (قوله ومن أدخلهما) أى قضاء رمضان والنذر المطلق (قوله مقيدان الخ) فالمراد من الوقت ما لا يؤدى الا ببعض الاوقات دون بعض (قوله وهذا تمحل) فان الصوم من حيث انه صوم ما شرع الا فى اليوم فلم يجز فى الليل لعدم شرعيته لا لعدم وقت القضاء ودقيق النظر يحكم بأن قضاء رمضان والنذر المطلق ليسا من أقسام الموقت الوقت بالمعنى المذكور سابقا والتمحل مكر وحيلة غودن كذا فى الغياث (قوله فانه يتأدى الخ) كما ان صوم رمضان يتأدى بمطلق النية وبنية النفل (قوله ولكن لا يتأدى الخ) فرقا بين ايجاب العبد وايجاب الله تعالى (قوله واجب آخر) من القضاء والكفارة (قوله فيه) أى فى النذر المعين (قوله بل كلما صام له الخ) فيه ايماء الى أن المراد بعدم احتمال الفوات عدم القضاء له فانه كلما صام كان أداء لا قضاء وليس المراد أنه لا يفوت أصلا فان الفوات قد يتحقق بالموت (قال الاولين) أى ما كان الوقت فيه ظرفا وسببا وما كان الوقت فيه معيارا وسببا

و يشترط فيه النية ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين) اعلم ان الوقت فى صوم القضاء والكفارة والنذر المطلق معيار لان مقداره يعرف به ولكنه ليس بسبب لوجوبه بخلاف صوم رمضان فالوقت ثمة معياره وسبب لوجوبه ولهذا لا يتحقق قضاء صوم يومين فى يوم واحد وأداء كفارتين بالصوم فى شهرين ومن حكمه أن يشترط فيه النية لانه قربة ولا تكفيه النية الموجودة فى أكثر الامساك من هذا الوجه وانما يشترط التبييت لانها غير متعينة فلم يتوقف الامساك فى أول اليوم الا لصوم الوقت وهو النفل لا على واجب آخر لانه محتمل الوقت والتوقف على الموضوعات الاصلية لا عن المحتمل فلذا شرط التبييت ليقع الامساك فى الاول من العارض الذى هو محتمل الوقت لانه اذا توقف على النفل لا يحتمل الانتقال الى غيره ولا يحتمل الفوات بالتأخير اذ الوقت غير متعين الا أن يموت بخلاف الصلاة وصوم رمضان

وقت يكون شرطه ووقع فى بعض النسخ (والنذر المطلق) فان وقته معيار له وليس سببا لوجوبه وانما السبب هو النذر وأما النذر المعين فقيل انه شريك النذر المطلق فى هذا المعنى وانما يخالفه فى بعض أحكامه وهو اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به والظاهر أن النذر المعين شريك لرمضان فى كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما أوجب على نفسه فى هذه الايام وان قالوا بأن النذر سبب للوجوب والحاصل أن النذر المعين شريك لرمضان فى بعض الاحكام ولقضاء رمضان فى بعض آخر فألحق بأيهما شئت وصاحب المنتخب الحسامى جعل النذر المعين من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من أقسام الامر المقيد بل هو مطلق من قبيل الزكاة وصدقة الفطر ومن أدخلهما فى المقيد نظر الى أنهما مقيدان بالايام دون الليالى وهذا تمحل (وتشترط فيه نية التعيين ولا يحتمل الفوات بخلاف الاولين) أى يشترط فى هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بأن يقول نويت للقضاء والنذر ولا يتأدى بمطلق النية ولا بنية النفل أو واجب آخر (كذا يشترط فيه التبييت) أى النية من الليل لان ما سوى رمضان كله محل النفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم العارضى وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتأدى بمطلق النية وبنية النفل ولكن لا يتأدى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين فى نفسه كرمضان لا يقع الامساك المطلق الا عليه ما لم يصرفه الى واجب آخر وأيضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما صام له يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعى رحمه الله ان لم يقض رمضان حتى جاء رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون (بخلاف القسمين الاولين) وهما الصلاة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما فى

لتوقفهما بالوقت فالعمر هنا كالوقت ثمة (أو يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج) اعلم أن وقت الحج مشكل لانه يشبه وقت الصوم من حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حجة واحدة ويشبه وقت الصلاة من حيث انه عبادة تتأدى بأركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت (ويتعين أشهر الحج من العام الاول عند أبي يوسف خلافا لمحمد) فعند أبي يوسف لا يسعه التأخير عن العام الذي يلحقه الخطاب فيه بمنزلة وقت الصلاة فاذا أدرك العام الثاني صار الثاني بمنزلة الاول وعند محمد هذا الوقت غير متعين للاداء لان وقته العمر فيسعه التأخير بشرط أن لا يفوته عن العمر وأشهر الحج من هذا العام كيوم أدركه في قضاء رمضان فالتأخير عنها لا يكون تفويتا كتأخير قضاء رمضان وهذا بناء على أن الحج يجب مضيقا عند أبي يوسف لا يباح له التأخير عن السنة الاولى ويأثم بالتأخير الا اذا أدى في عمره فيرتفع الاثم حينئذ وعند محمد يجب موسعا يباح له التأخير عن السنة الاولى ولا يأثم بتأخير الاداء الا اذا لم يؤد في عمره فحينئذ يأثم وتفسير الوجوب الموسع أن يجب في السنة الاولى أن يحج في سنة من سني عمره كأن الله قال

الوقت المعهود فيكون قضاء (أو يكون مشكلا يشبه المعيار والظرف كالحج) عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من أنواع المؤقت يعني أو يكون وقت المؤقت مشكلا أي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشر ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلاة فانه في وقت واحد يؤدى صلاة مختلفة والثاني أن الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان أدرك العام الثاني والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في أي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت مضيقا لابد له أن يؤدي في العام الاول لكن أبا يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق ومحمدا رحمه الله اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رحمه الله (ويتعين أشهر الحج من العام الاول عند أبي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله) أي لابد عند أبي يوسف رحمه الله أن يؤدي الحج في العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات فان الحياة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رحمه الله يترخص له أن يؤخر الى العام الآخر بشرط أن لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاسم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقا مردود الشهادة عند أبي يوسف رحمه الله ثم اذا أداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد رحمه الله لا يأثم الا عند الموت أو ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة

(قال مشكلا) اسم فاعل من الاشكال بمعنى الاشتباه (قال كالحج) التحقيق ان هذا القسم الرابع لا فرد له سوى وقت الحج فايراد الكاف نظرا الى الامكان الصرف لما عداه (قوله على ما سبق) أي على قوله اما أن يكون الوقت ظرفا (قوله وقت المؤقت الخ) ايماء الى أن ضمير أو يكون راجع الى الوقت وجعله راجعا الى المؤقت كما في التنوير لبعض العلوم لا يخلو عن انتشار فان ضمير يكون في الجمل السابقة راجع الى الوقت (قوله أي مشتبه الخ) ايماء الى أنه ليس المراد في كلام المصنف بالمشكل المشكل الاصطلاحي (قوله وقت الحج) ايماء الى أن المضاف محذوف في كلام المصنف فان الحج موقت لا وقت فلا يصح التمثيل لو لم يحذف المضاف (قوله وذلك) أي اشكال وقت الحج (قوله شوال الخ) فلا يحرم للحج قبل هذه الاشهر فلو أحرم قبلها كره تحريما (قوله يكون معيارا) فيه ان العام الواحد بعض وقت الحج والحج هو الواجب العمري فكل العمر وقته وهو فاضل فلا شائبة فيه للمعيارية وكون بعض الوقت معيارا لا يستلزم كون جميع الوقت معيارا تأمل (قوله يكون الوقت مضيقا الخ) سلمنا ان هذا الوقت مضيق لكن لا يلزم منه كون الوقت للحج معيارا فان وقت الحج العمر كله وهو فاضل تأمل (قوله احتياطا) ايماء الى أن تعين أشهر الحج من العام الاول عند الامام أبي يوسف رحمه الله للاحتياط وليس مبنيا على ان الامر عنده للفور كما قال الكرخي كيف ولو كان الامر عنده للفور للزم الاثم عند التأخير ولا يرتفع أصلا وان أدى في العام الثاني مع ان الامر ليس كذلك على ما سيجيء (قوله يترخص له الخ) مستدلا بأن النبي صلى الله عليه وسلم حج سنة عشر من الهجرة ونزلت فرضية الحج قبلها فعلم أن التأخير جائز والعذر لأبي يوسف رحمه الله أن التأخير انما حرم للفوات وذلك بالشك في الحياة وقد ارتفع ذلك في حقه صلى الله عليه وسلم لان حياته صلى الله عليه وسلم كان متيقنا الى أن يبين للناس أمور الحج وهذا لم يثبت في حق غيره صلى الله عليه وسلم (قوله يصير فاسقا الخ) هذا ليس بصحيح فان بناء ما قال الامام أبو يوسف على الاحتياط وهو دليل ظني فالتأخير عن العام الاول يكون ذنبا صغيرا لا كبيرا فان الكبيرة تثبت بدليل قطعي وبارتكاب الصغيرة مرة لا يحصل الفسق الا اذا أصر عليها فلو أخر سنين يصير فاسقا مردود الشهادة كذا في الدر المختار (قوله الا عند الموت الخ) نقل في التحقيق عن أبي الفضل الكرماني ان الصحيح من قول محمد رحمه الله أنه اذا مات قبل أن يحج فان كان الموت فجأة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور أمارات يشهد قلبه بأنه لو أخر يفوت لم يحل له التأخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب واجب عند عدم الاداء

أوجبت عليك الحج ان شئت أدّ في السنة الاولى وان شئت أدّ في السنة الثانية وان شئت في الثالثة وهذا تفسير الوجوب الموسع في كل موضع وقال الكرخي وجماعة من مشايخنا هذا بناء على ان الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكاة وصدقة الفطر والعشر والنذر بالصدقة المطلقة يوجب على الفور عند أبي يوسف وعند محمد على التراخي فكذلك الحج وأما تعيين الوقت فلا والذي عليه جمهور مشايخنا ان الامر المطلق عن الوقت لا يوجب الفور بلا خلاف بينهما وان مسئلة الحج مسئلة مبتدأة فمحمد يقول الحج فرض العمر اتفاقا غير أنه لا يؤدى الا في وقت خاص وهذا الوقت متكرر في عمره واليه تعيينه كصوم القضاء وقته النهار لا الليل واليه تعيينه فلا يتعين أشهر الحج من السنة الاولى الا بتعيينه بطريق الاداء ألا ترى ان أشهر الحج في كل عام صالح لادائه بلا خلاف حتى لو أداه في السنة الثانية أو الثالثة كان مؤديا لا قاضيا ولو تعين العام الاول لصار بالتأخير مفوتا والمأتي به بعده قضاء كسائر العبادات اذا فاتت عن أوقاتها ولهذا بقي النفل مشروعا ولو تعين للفرض لم يبق النفل مشروعا اذ الوقت لا يسع الا الحج واحد كما في شهر رمضان فثبت انه لم يتعين الا بالاداء ومتى تعين بالاداء بأن شرع في الفرض لم يبق النفل حينئذ مشروعا وأبو يوسف يقول أشهر الحج من السنة الاولى بعد الامكان تعينت للاداء فلا يباح له التأخير عنها كوقت الظهر للظهر وهذا لان الخطاب بالاداء لحقه في هذا الوقت وهو فرد لا مزاحم له اذ المزاحم انما يكون بادراك العام الثاني وهو مشكوك فيه لان الادراك انما يكون بالحياة اليه وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم يثبت الادراك بالشك والاحتمال فتعينت هذه الاشهر للاداء بلا معارض وصار الساقط بطريق التعارض كالساقط في الحقيقة أي ادراك العام الثاني يسقط بتعارض الحياة والموت فصار كالو سقط حقيقة بأن لم يوجد أصلا وحينئذ لا يجوز التأخير عن العام الاول كذا هنا فصار كوقت الظهر في التقدير فتعين للاداء (س) الحياة راجحة لانها ثابتة فالظاهر بقاؤها (ج) الفوات ثابت فالظاهر بقاؤه بخلاف صوم القضاء لان تأخيره عن اليوم الاول لا يفوته والتعارض بين الحياة والموت غير قائم اذ الحياة الى اليوم الثاني غالبة والموت في ليلة واحدة بالفجاءة نادر فبنى الحكم على الظاهر لا على النادر واذا كان كذلك استوت الايام كلها فكأنه أدرك كلها مخير بينها ولم يتعين أولها وانما بقي النفل مشروعا مع التعيين لان اعتبار التعيين للاحتياط لكي لا يفوت فظهر ذلك في حق المأثم لا في حق عدم شرعية النفل وغيره ألا ترى ان آخر وقت الظهر تعين لادائه ومع هذا لو أدى النفل يجوز و يأثم بتأخير الظهر فكذا هنا اذا اختار النفل فقد اختار جهة التقصير فيأثم وانما صار مؤديا في العام الثاني لا قاضيا لانه اذا بقي حيا الى العام الثاني فقد تحققت المزاحمة وارتفع الشك فظهر أن الاول لم يكن متعينا وصار الثاني مقام الاول في التعيين (و يتأدى باطلاق النية لا بنية النفل) أي يتأدى الفرض بمطلق نية الحج لان التعيين ثبت بدلالة الحال لانا لا نجد في العرف من يتكلف لحج بيت الله وعليه الفرض الا للفرض فانصرف مطلق تسمية الحج اليه

ولكن كلما أدى يكون أداء عند الفريقين لا قضاء (و يتأدى باطلاق النيه لا بنية النفل) هذا من حكم كونه مشكلا أي ان أدى الحج بمطلق النية بأن يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رحمه الله يقع ههنا عن الفرض أيضا لانه سفيه يجب أن يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف أخذ شبها من كل منهما فمن حيث كونه معيارا أخذ شبها من الصوم فيتأدى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفا أخذ شبها من الصلاة فلا يتأدى بنية النفل كالصلاة هكذا ينبغي أن يفهم ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث المطلق والمؤقت شرع في

(قال و يتأدى) أي الحج الفرض (قوله يقع عن الفرض) اذ الظاهر أن الرجل لا يقصد النفل مع هذه المحنة الشديدة وعليه فرض الحج فحاله يدل على انه يريد الفرض (قوله يقع عن النفل) وان كان عليه حج فرض فان الصريح يفوق الدلالة والوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض (قوله يجب أن يحجر الخ) الحجر في اللغة المنع وفي الشرع منع من نفاذ تصرف قولي (قوله هذا) أي الحجر (قوله يبطل الخ) فان قلت ان صوم رمضان يتأدى بنية النفل فلم بطلان الاختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي أصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فيثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض عن الفرض ومعه لا يثبت الفرض كذا في شرح ابن الملك

العرف ولكن لايتأدى الفرض بنية النفل لان فرضه لايتى بها آخر كالصلاة وهذا لان الحج أفعال عرفت بأسمائها كالوقوف والطواف والسعي وصفاتها كالفرض والواجب والسنة لابعيارها ولهذا يفضل وقت الحج عن أدائه فصار كوقت الظهر فلايدفع غيره من جنسه كالنفل ممن عليه الظهر وقال الشافعي الحج لايتأدى الابمشقة عظيمة وقطع مسافة شاسعة فنية النفل قبل أداء الفرض يكون سفها والسفيه عندي محجور عليه فيلغو نية النفل بهذا الطريق ولكن بالغاء نية النفل لايفوت أصل نية الحج كما أن بفوات الصحة لايفوت أصل الاحرام واذا بقي أصل نية الحج يقع عن الفرض لانه كاف في وقوعه عن الفرض في الحج كما لو أطلق النية وهب انه يبطل أصل النية فالحج قد يتأدى بدون العزيمة فالمغمى عليه يحرم عنه أصحابه فيصير هو محرما ومن أحرم عن أبويه صح وان لم توجد العزيمة منهما وقلنا في اثبات الحجر بالطريق الذي قاله ابتغاء اختياره والحج عبادة وهي لاتصح بلا اختيار لكن الاختيار في كل باب مايليق به والاحرام عندنا شرط الاداء كالوضوء للصلاة حتى جوزنا تقديمه على وقت الحج فصح بفعل غيره بدلالة الامر بعقد الرفقة فاما الافعال فلابد من أن تجري على بدنه لان أداء العبادة ببدن غيره لايتحقق وفي احرامه عن أبويه يجعل ثوابه لهما الا ان يجعل الحج لهما وثوابه حقه فله أن يصرفه اليهما وجوازه عند اطلاق النية لاباعتبار انه يسقط اشتراط نية التعيين اذ الوقت لما كان قابلا للفرض والنفل لابد من تعيين الفرض ولكن التعيين ثبت بدلالة حال المؤدي لا لمعنى في المؤدى لان الانسان في العادة لايتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء النفل قبل أداء حجة الاسلام وبدلالة العرف يحصل التعيين ولكن اذا لم يصرح بغيرها فاذا نوى النفل فقد أتى بصريح يخالفه فسقط اعتبار العرف كمن اشترى بدراهم مطلقة يتعين نقد البلد في العرف بدلالة تعيين من المشتري وهو تيسير اصابته فان صرح باشتراط نقد آخر عند الشراء سقط اعتبار ذلك العرف وينعقد العقد بما صرح به وهذا بخلاف شهر رمضان لانه متعين في ذاته لامن احمله في وقته لما مر لا لمعنى في المؤدى

﴿فصل في المأمور﴾ (والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلاخلاف

بيان كون الكفار مأمورين بالامر أولا فقال (والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات والمعاملات) لان الامر بالايمان في الواقع لايكون الا للكفار وأما للمؤمنين كما في قوله تعالى ياأيها الذين آمنوا آمنوا فانما أراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه أو مواطأة القلب اللسان أو نحو ذلك وكذا هم أليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص اذا كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة البقاء والزجر عن المعاصي فالكفار أولى بها سيما عند أبي حنيفة رحمه الله لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب لاساترة ومزيلة للمعصية وأما المعاملات فهي دائرة بيننا وبينهم فينبغي أن نتعامل معهم حسب ماتعاملنا بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لالنا واليه أشار عليه الصلاة والسلام بقوله اتركوهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كاموالنا (وبالشرائع في حكم المؤاخذة في الآخرة بلاخلاف) يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلاة والزكاة والحج في حق المؤاخذة في الآخرة باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد أصل الايمان لقوله تعالى ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين

وغيرها من الامور التي تجلب مصالح الدنيا (قوله وأما للمؤمنين الخ) دفع سؤال وهو أن الامر بالايمان للمؤمنين لامعنى له فان تحصيل الحاصل محال (قوله أو مواطأة الخ) المواطأة موافقت كردن (قوله أو نحو ذلك) قال المفسرون ان الخطاب اما الى المؤمنين فالمراد بالامر بالايمان الثبات عليه واما الى المنافقين فالمراد به مواطأة القلب باللسان واما الى مؤمني أهل الكتاب فالمراد به احداث الايمان بالقرآن وصاحبه صلى الله عليه وسلم (قوله هم أليق الخ) أي الكفار أليق بالعقوبات من المؤمنين والمؤمنات (قوله الحدود) كحد الزنا وحد السرقة وحد القذف (قال وبالشرائع) أي العبادات (قال في حكم الخ) مرتبط بقوله وبالشرائع (قال بلاخلاف) متعلق بقوله مخاطبون وناظر الى جميع ماتقدم من الامور الاربعة كذا قيل واعترض عليه بأن قول المصنف بلاخلاف ليس بصحيح فان مشايخ سمرقند قد خالفوا حيث قالوا لايجوز التكليف بما شرط في صحته الايمان حال عدمه فلايعاقبون عندهم على ترك اعتقاد الفروع وأجيب بأن المراد بلاخلاف بين العراقيين والبخاريين (قوله ماسلككم الخ) هذه مقولة المسلمين من الكفار يقولون لهم ماأدخلكم في جهنم أيها الكفار

(قوله أى لم تك الخ) فيه أن هذا المعنى مجازى والمجاز لا يثبت الا بدليل وأما ظاهر الآية فيدل على أن الكفار يعذبون بترك فعل الصلاة والزكاة فهو حجة للشافعى رحمه الله ومشايخ العراق وقال بحر العلوم رحمه الله ان التأويل بالصلاة الواجبة والزكاة الواجبة بعيد فان الآية مكية والزكاة انما فرضت بالمدينة وما سواها من الاطعام مندوب فكيف ينتهض سببا لسلوك النار بل سبب سلوكهم كونهم كافرين و بينوا كفرهم بالكناية أى ذكر لوازمه وأماراته والمعنى والله أعلم ما تسألون عن سلوكنا النار مع انه لم يكن فينا علامة من علامات المؤمنين من الصلاة والاطعام بل علامات الكفار والخوض معهم وتكذيب يوم الدين الا أن يثبت وجوب صدقة ما سوى الزكاة قبل الهجرة فحينئذ يكون لهذا الاستدلال وجه اه (قوله وقد فسرته الخ) ليس فى التفسير الاحمدى أمر زائد فى هذا البحث على ما فى هذا الشرح ولذا ما نقلت عبارته (قوله من مشايخ الخ) بيان للبعض (قوله وأكثر أصحاب الشافعى) والشافعى كذا قال ابن الملك (قوله أدائها الخ) ضميره وكذا ضمير قضائها راجع الى العبادات (قوله كلامه) أى كلام الشافعى وهو أن الكفار مخاطبون باداء العبادات فى الدنيا (قوله فيقدر الخ) لا يقال ان الايمان رأس الطاعات فكيف يثبت وجوبه تبعا للعبادات لانا نقول ان وجوب الايمان ثابت بالاوامر المستقلة فهو ثابت عبارة واقتضاء ولا محذور فيه انما المحذور لو لم يكن ثبوته عبارة

فاما فى وجوب الاداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات) أما بالايمان فلانه عليه السلام بعث الى الناس كافة ليدعوهم الى الايمان قال الله تعالى قل يا أيها الناس انى رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله و رسوله وأما بالعقوبات

أى لم نك من المعتقدين للصلاة المفروضة والزكاة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته فى التفسير الاحمدى بأطنب وجه وأشمله (فأما فى وجوب الاداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند البعض) يعنى انهم مخاطبون باداء العبادات فى الدنيا أيضا عند البعض من مشايخ العراق وأكثر أصحاب الشافعى رحمهم الله وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعى رحمه الله لما لم يقل بصحة أدائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء فى الدنيا فلذا أولوا كلامه بأن معنى الخطاب فى حقهم آمنوا ثم صلوا فيقدر الايمان مقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يؤاخذون عنده فى الآخرة بترك فعل الصلاة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات فى الدنيا لما عذبوا فى الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل فى التلويح فى تحقيق هذا المقام (والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات) أى المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التى تحتمل السقوط مثل الصلاة والصوم فانهما يسقطان عن أهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن لتأتى قوما من أهل الكتاب فادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم أطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بأنهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان وأما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من أحد لا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف رحمه الله عن مباحث

الامر

(قوله مقتضى الخ) فان الايمان شرط لاداء جميع العبادات وهذا كما أن الجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة فكذا يجب على الكفار العبادات بشرط الايمان (قوله وثمرته) أى ثمرة وجوب العبادات اداء على الكفار عند الشافعى رحمه الله (قوله عنده) أى عند الشافعى وكذا عند مشايخ العراق وأما عند مشايخ بخارا فهم يعذبون بترك اعتقاد وجوب العبادات لا بترك أداء العبادات (قال باداء ما يحتمل السقوط) قيد به لانهم مخاطبون باداء ما لا يحتمل السقوط كالايمان اتفاقا (قوله المذهب الصحيح) وهو مذهب عامة مشايخ ماوراء النهر (قوله ونحوهما) كالجنون المستوعب ويجيء التفصيل فى آخر الكتاب (قوله لتأتى قوما الخ) روى الترمذى عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن فقال انك تأتى قوما أهل كتاب فادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وأنى رسول الله فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات فى اليوم والليلة فان هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم فان هم أطاعوا لذلك فاياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فانها ليس بينها و بين الله حجاب والمراد بقوله فاياك وكرائم الخ أى اتق كرائم أموالهم أى نفائسها التى تتعلق بها نفس مالكها كذا فى مجمع البحار (قوله لا يكلفون الخ) والسر فيه أن الامر بالعبادة لنيل الثواب على فعلها والكافر ليس بأهل الثواب لانه احسان وفضل لا يليق بالكافر وأجيب عنه بأن الامر بالعبادة لنيل الثواب على تقدير الاتيان مع الشرائط ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان أتوا بالمأمور به بتحصيل شرائطه فيثابوا والا فلهم العقاب وعدم اهليتهم للثواب انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعنى الايمان ولا كلام فيه تدبر

فلانهم أليق بها من المؤمنين وأما بالمعاملات فلان المطلوب بها معنى دنيوى وهم أليق به فقد آثروا الدنيا على العقبى وأما بالشرائع فى حكم المؤاخذة فى الآخرة فلان الكافر بترك الطاعات مستحلا فيكون ذلك كفرا على كفر فيعاقب عليه فى الآخرة كما يعاقب على أصل الكفر فأما فى وجوب الاداء فى أحكام الدنيا فكذلك عند العراقيين من مشايخنا لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين فأخبروا أنهم استحقوا النار بترك الصلاة ولم يرد عليهم اعتقادهم ولا يعاقبون بترك الاداء اذ لم يجب الاداء عليهم ولان المقتضى لوجوبها قائم لقوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت والكفر لا يصلح مانعا لتمكنه من دفعه أولا كرفع الحدث والجنابة والصحيح عند مشايخ ديارنا أنهم لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط من العبادات لان الكافر ليس بأهل لاداء العبادة لان أداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس بأهل للثواب لان ثوابه جنته واذا لم يكن أهلا للاداء لم يخاطب بالاداء لان الخطاب بالعمل للعمل بخلاف الايمان فانه بالاداء يصير أهلا لما وعد الله للمؤمنين فيكون أهلا للاداء ولا يجوز أن يخاطب بالشرائع بشرط تقدم الايمان كما قال الشافعى لانه رأس أسباب أهلية أحكام الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى ولانه لو وجبت الصلاة على الكافر لوجبت حال الكفر أو بعده والاول باطل لان الصلاة حال الكفر باطلة فلا يكون مأمورا بها وكذا الثانى بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وقوله تعالى لم نك من المصلين أى من المسلمين المعتقدين لفرضية الصلاة كذا فى التفسير وهذا لان أهل الكتاب فى سقر مع أنهم كانوا يصلون وقال عليه السلام نهيت عن قتل المصلين أى عن قتل المؤمنين والمعدوم يجوز أن يكون مأمورا بتقدير الوجود فيكون الايجاب أزليا ويكون المأمور مخاطبا بعد الوجود والقدرة لا أن يكون مأمورا مخاطبا حال كونه معدوما فهو ظاهر الفساد وقال جمهور المعتزلة الامر للمعدوم لا يصح وهو فرع أزلية كلام الله تعالى

(فصل) فى الآمر الآمر الذى تجب طاعته هو الله تعالى فأما الرسل فهم نائبون عنه فى تبليغ أمره وأما السلطان والمولى والابوان فانما تجب طاعتهم لما فى طاعتهم من طاعة الله تعالى ولا يتصور وجود الامر من الآمر لنفسه خلافا للمعتزلة لان المغايرة من اللوازم نعم أمكنه أن يقول لنفسه افعل لكنه لا يسمى أمرا القول (فى النهى وهو) من الخاص كالامر وهو (قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل) ولما كان ضد الامر يحتمل أن يكون للناس فيه أقوال كما فى الامر فمن قال موجب الامر المطلق وجوب الفعل قال موجب النهى المطلق وجوب الانتهاء ومن قال بالندب ثمة قال بندب الامتناع هنا ومن قال بالوقف ثمة قال بالوقف هنا وهذا لان النهى يكون للندب كالامر كالنهى عن المشى فى نعل واحد وعن اتخاذ الدواب كراسى ونحو ذلك (وأنه يقتضى صفة القبح للنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) لان الحكيم لا ينهى عن شئ الا لقبحه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر

الامر شرع فى مباحث النهى فقال (ومنه النهى وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل) يعنى أن النهى كالامر فى كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقى القيودات كما مضى فى الامر غير أنه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشتمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف والمجهول (وانه يقتضى صفة القبح للنهى عنه ضرورة حكمة الناهى) والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما ان الحسن فى جانب الامر كذلك ثم ان فى النهى تقسيما بحسب أقسام القبح

(قال ومنه) أى من الخاص النهى أى ما صدق عليه النهى من الصيغ كلا تضرب وأمثاله فان من الخاص مسمى النهى لا لفظ النهى (قوله وهو التحريم) وقد يستعمل النهى مجازا لغير التحريم كالارشاد نحو قوله تعالى لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم والدعاء نحو لا تكلنى الى نفسى (قوله القيودات) أى الالفاظ (قوله كما مضى الخ) فالقول مصدر يراد به المقول فان مسمى النهى لفظ فلا يحمل عليه القول المصدرى والمراد بالغير أعم من أن يكون غيرا حقيقة أو اعتبارا كما فى نهى المتكلم نفسه وهذا بحسب اللغة وأما عند الاصوليين فهو لا يسمى نهيا فالمراد بالغير عندهم الغير الحقيقى والمراد بالاستعلاء انه يعد المتكلم نفسه عاليا سواء كان عاليا فى الواقع أو لا (قوله وهو يشتمل الخ) دفع دخل مقدر وهو ان التعريف غير جامع بعدم شموله للنهى الغائب والمتكلم معروفا كان أو مجهولا اذ ليس فيها لا تفعل وحاصل الدفع ان المراد بقوله لا تفعل كل ما كان دالا على طلب الكف من مبدا الاشتقاق على سبيل الحتم فقوله لا تفعل يشمل الخ (قوله وانه الخ) يعنى أن النهى يقتضى صفة القبح للنهى عنه بمعنى أن ذلك الفعل المنهى عنه قبيح فى نفس الامر وتعلق النهى به يبين قبحه فانه تعالى نهى عن الشئ لكونه قبيحا فكأنه قال هذا الشئ قبيح فلا تفعلوه وليس ان النهى يثبت القبح ويوجبه ولذا لم يقل المصنف وانه يثبت صفة الخ (قال ضرورة الى آخره) مفعول له لقوله يقتضى الخ (قوله كذلك) أى مقتضى للامر

(قوله وهو) أى تقسيم القبح (قوله المفهوم الخ) هذا تسامح من الشارح وتبعه صاحب يسر الدا ثرفان المنهى عنه مذكور صراحة قريبا فلاحاجة الى جعل المرجع مذكورا بعدم الصراحة ثم اعلم انه انما اختار الشارح رجوع الضمير الى المنهى عنه لا الى القبح رعاية للامثلة الآتية من قوله كالكفر الخ فان هذه الامور منهى عنها (قال وذلك) أى القبيح لعينه (قوله للقبيح العقلى) أى للمعنى القبيح الذى يمكن للعقل درك قبحه بقطع النظر عن ورود الشرع وان كان الشرع كشف عن قبحه أيضا (قوله بهذا) أى بقبحه (قوله والا فالعقل الخ) يعنى أن العقل قاصر عن ادراك قبحه لكن الشارع كشف عن قبحه (قال أولغيره) أى يكون القبح لغير وبقبحه يكون هذا المنهى عنه قبيحا (قال وذلك الخ) أى القبيح لغيره نوعان بحسب انقسام الغير الى الوصف والمجاور (قوله القبيح) أى الغير (قوله اى لازما الخ) ايماء الى انه ليس المراد بكون الغير وصفا للمنهى عنه ان يكون قائما به حالا فيه والا لم يكن الاعراض عن ضيافة الله تعالى وصفا لصوم يوم النحر بل المراد به أن يكون الغير لازما له غير منفك عنه لا يتصور وجوده بدونه كما هو شأن الوصف الغير المجاور (قوله القبيح) أى الغير (قوله وضع لمعنى الخ) ولذا لا يصح نسخ حرمة الكفر (قوله ليس بمال) فيه ان الحر يجوز أن يبيع نفسه عند الضرورة مثل أن يعجز عن أداء مال وجب فى ذمته أو وقع فى شدة ومخمصة بحيث يحل له الميتة فثمنه أولى من الميتة كذا فى الذخيرة فلو لم يكن الحر مالا لم ينعقد بيعه عند الضرورة أيضا فان ما ليس بمال لا يكون مالا عند الضرورة أيضا كالميتة فالحق أن يقال ان محل البيع هو المال المبتذل والحر ليس بمال مبتذل وان كان مالا وأما عند الضرورة فيكون مالا مبتذلا فيصح بيعه كذا قيل (قوله قبيحة الخ) فالصلاة وان كانت حسنة فى نفسها الا ان الشرع قصر كون العبد أهلا لأداء الصلاة على حال طهارته من الحدث فصار فعل الصلاة مع الحدث قبيحا لعينه شرعا

(وهو إما أن يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا أولغيره وذلك نوعان وصفا ومجاورا كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء) اعلم أن النهى فى اقتضاء صفة القبح للنهى عنه

وهو انه اما قبيح لعينه أولغيره وكل منهما نوعان فصار المجموع أربعة على ما بينه المصنف بقوله (وهو) أى المنهى عنه المفهوم من النهى (اما ان يكون قبيحا لعينه) أى تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة (وذلك نوعان وضعا وشرعا). أى الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلى بقطع النظر عن ورود الشرع والثانى من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه (أولغيره) عطف على قوله لعينه (وذلك نوعان وصفا ومجاورا) يعنى ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهى عنه أى لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثانى ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهى عنه فى بعض الاحيان ومنفكا عنه فى بعض آخر (كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء) أمثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح فى أصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول السليمة وبيع الحر مثال لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع فى اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلاة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم فى نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل أن يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفى الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه فى نفسه طاعة ولا فساد فى التسمية

(قوله فان الصوم الخ) تقريره ان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية وهو فى نفسه وانما حسن الا أنه يحرم صوم يوم النحر لاجل الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا المعنى أى الاعراض عن ضيافة الله تعالى بمنزلة الوصف لصوم يوم النحر لان هذا المعنى أى الاعراض عن الضيافة اتصل وصفا بالوقت الذى هو محل أداء الصوم وهو يوم عيد ضيافة والوقت داخل فى تعريف الصوم وجزء له ووصف الجزء أى الوقت وصف الكل أى صوم يوم النحر فصار هذا المعنى وصفا لصوم يوم النحر ولا يتصور انفكاك صوم يوم النحر عن هذا المعنى فأوجب فسادا فصار صوم يوم النحر فاسدا ولا يلزم بالشروع فلا يجب اتمامه بل يجب رفضه وان رفضه لا يجب القضاء عليه والسر أن وجوب الاتمام يكون بصيانة القدر المؤدى أوهى ليست بواجبة ههنا لاشتمالها على الامر القبيح (قوله بخلاف النذر الخ) بان قال لله على أن أصوم غدا وكان الغد يوم النحر وأما لو صرح ذكر المنهى عنه بأن يقول لله على أن أصوم يوم النحر فلا يصح هذا النذر على ما روى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله وأما على المختار فيصح كذا فى الدر المختار (قوله ولا فساد الخ) أى لا فساد فى تسمية الصوم لان المعصية وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى غير متصلة بهذه التسمية ذكرا انما الفساد فى فعل الصوم فى يوم النحر فلذا يفتى انه لا يؤدى نذره بل يقضيه ولو صام خرج عن العهدة لانه أداه كما التزمه ولا يخفى

كالامر في اقتضاء صفة الحسن للأموربه وكما انقسم المأمور به الى حسن لعينه وضعا كالايمان والى حسن لعينه شرعا كالزكاة والى حسن لغيره وهو ما يتأدى بنفس المأمور به أولا يتأدى كالجهاد والوضوء انقسم المنهي عنه الى ماقبح لعينه وضعا كالكفر والكذب والعبث لان واضع اللغة وضع هذه الاسماء لافعال عرفت قبيحة في ذاتها عقلا والى ماقبح لعينه شرعا كبيع الحر والمضامين وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح وهو ما في ارحام الامهات لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال والماء في الصلب أو الرحم لامالية فيه فصار هذا البيع عبثا لحلوله في غير محله فالتحق بالقبيح وضعا

وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه بخلاف الصلاة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم أيضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لماقبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته أمر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بلهو آخر فهذا البيع كبيع الغاصب يفيد الملك بعد القبض ومثله وطء الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى أو هو مما يمكن أن ينفك عن الوطء بأن يوجد الوطء بدون الاذى والاذى بدون الوطء وكذا الصلاة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلاة بان توجد الصلاة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه ويوجد الشغل بدون الصلاة بان يسكن فيه ولا يصلي * ولما فرغ من تقسيم النهي أراد أن يبين ان أي نهي يقع على القسم الاول وأي

عليك ما فيه فان قوله صلى الله عليه وسلم لانذر في معصية وكفارته كفارة اليمين رواه أبو داود وغيره صريح في انه لا ينعقد النذر وقوله صلى الله عليه وسلم لاوفاء لنذر في معصية الله رواه أبو داود صريح في أنه لاوفاء له فلا فائدة في النذر في صوم يوم العيد والقضاء بتاو الوجوب والتأويل بأن المراد بالمعصية المعصية لعينها كشرب الخمر لاضرورة ملجئة اليه هذا ما أفاده استاذ أساتذة الهند في الصبح الصادق فتدبر (قوله في الاوقات المكروهة) كوقت الطلوع والغروب (قوله من هذا القسم) أي القبيح لغيره فان الصلاة حسنة في نفسها لاشتمالها على أفعال حسنة من الركوع والسجود وغيرهما ولا قبح في شرط من شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرها والوقت كله في نفسه زمان صالح لظرفية الصلاة الا أن وقت الطلوع والغروب والاستواء وقت مقارنة الشيطان للشمس على ما جاء في الحديث فلذا جاء القبح في الصلاة في هذه الاوقات (قوله في تعريفها) أي الصلاة (قوله ولا معيارا لها) بل الوقت ظرف الصلاة بخلاف وقت الصوم فانه معيار له وداخل في تعريفه فيؤثر فساده في فساده وأما الظرف فهو كالمجاور فلا يؤثر فساد الوقت في فساد الصلاة بل يوجب الكراهة وفي الصبح الصادق النهي عن الصلاة في هذه الاوقات نهي تحريم فالصلاة والصوم سيان ولا ينفع معيارية الوقت وظرفيته كما لا يخفى فتدبر (قوله النداء) أي الاذان الاول للجمعة (قوله الواجب) بالجر صفة للسعي (قوله وذروا) أي اتركوا (قوله وهذا المعنى) أي ترك السعي الى الجمعة (قوله فيما اذا سعى الخ) فحينئذ تحقق البيع ولم يتحقق ترك السعي الى الجمعة (قوله راكبين في سفينة الخ) قيد الركوب في السفينة اتفاقي لانهما اذا ذهبا الى المسجد الجامع ماشيين فقال أحدهما بعت وقال صاحبه اشتريت ينعقد البيع في جامع الرموز وكره البيع جالسا أو قائما الا ماشيا الى الجمعة (وقت النداء) أي بعد الزوال الى أن يصلي انتهى وهكذا في الدر المختار (قوله وفيما اذا لم يبع الخ) فحينئذ لم يتحقق البيع وتحقق ترك السعي (قوله فهذا البيع الخ) أي البيع وقت النداء كبيع الغاصب المغصوب يفيد الملك بعد القبض ثم اعلم ان الشارح قد تسامح ههنا أما أولا فلان البيع وقت النداء ليس ببيع فاسد بل هو مكروه محرم وثبت به الملك قبل القبض ويجب الثمن على المشتري كذا في حواشي الهداية وأما ثانيا فلان بيع الغاصب المغصوب موقوف على اجازة المالك ويثبت به الملك للمشتري موقوفا عليه الا أنه يفيد الملك التام للمشتري بعد القبض كذا في الهداية والدر المختار وبالجملة افادة الملك بعد القبض من أحكام البيع الفاسد والشارح ما ميز وأثبت هذا الحكم للبيع المكروه والبيع الموقوف تدبر (قوله ومثله) أي مثل البيع وقت النداء في القبح لغيره مجاورا (قوله الاذى) أي النجاسة (قوله بدون الاذى) فان قلت لانسلم زوال الاذى عن الوطء حال الحيض قلت ليس الكلام في حال كونه منهيا عنه بل المراد منه امكان خلو الوطء عن الحرمة في هذا المحل بعينه كذا قال ابن الملك (قوله مشروعة الخ) فتصح هذه الصلاة وتفرغ الذمة فان الامر في الصلاة مطلق عن المكان (قوله على القسم الاول) أي القبح لعينه

بواسطة عدم المحل شرعا والى ماقبح لمعنى فى غيره وصفا كصوم يوم النحر فالنهى ورد لمعنى اتصل بالوقت الذى هو محل الاداء وصفا وهو انه يوم عيد وضيافة والبيع الفاسد فالنهى ورد فيه لمعنى اتصل بالبيع وصفا وهو فوت المساواة التى هى شرط جواز البيع والمساواة شرط زائد على البيع فتمامه بوجود ركنه من أهله فى محله والى ماقبح لمعنى فى غيره مجاورا كالبيع وقت النداء فالنهى ورد لمعنى الاشتغال بالبيع عن السعى الى الصلاة وذلك يجاور البيع ولا يتصل به وصفا والصلاة فى أرض مغصوبة فالنهى لمعنى الغصب وهو يجاور الصلاة ولا يتصل به وصفا وتمام التقرير يأتى بعد هذا ان شاء الله تعالى (والنهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذى اتصل به وصفا

نهى يقع على القسم الآخر فقال (والنهى عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول) والمراد بالافعال الحسية ماتكون معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لاتتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر بقيت معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها ولا يراد أن حرمتها حسية معلومة بالحس لاتتوقف على الشرع فالنهى عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه كالوطء حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسى لقيام الدليل (وعن الامور الشرعية يقع على الذى اتصل به وصفا) عطف على قوله عن الافعال الحسية أى والنهى عن الامور الشرعية يقع على القسم الذى اتصل به القبح وصفا يعنى يحمل على أنه قبيح لغيره وصفا والمراد بالامور الشرعية ماتغيرت معانيها الاصلية بعد ورود الشرع بها كالصوم والصلاة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك فى الاصل وزيدت عليه فى الشرع أشياء والصلاة هو الدعاء زيدت عليه أشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها أهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستأجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهى عن هذه الافعال

(قوله على القسم الآخر) أى القبح لغيره (قال يقع) أى يحمل (قوله والزنا) هو ايلاج فرج فى غير المحل كذا قيل وفى مجمع البركات الزنا وطء الرجل فى قبل خال عن ملك يمين وملك نكاح وخال عن شبهة ملك اليمين وعن شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كما اذا وطئ الرجل جارية ابنه وشبهة ملك النكاح كما اذا وطئ رجل امرأة تزوجها بغير شهود (قوله ولا يراد الخ) أى ليس المراد بالافعال الحسية أن تكون حرمتها محسوسة غير متوقفة على الشرع فان الحرمة فى الاحكام والاحكام عندنا تثبت بالشرع لا بدليل آخر سواء (قوله عن هذه الافعال) أى الحسية (قوله عند الاطلاق) انما قيد بهذا لان النهى المقيد بالقرينة يقع على مااقتضته القرينة سواء كان نهيا عن الافعال الحسية أو عن الافعال الشرعية (قوله يقع الخ) لان القبح لعينه هو أصل القبح فيتبادر عن القبح عند الاطلاق (قوله الا اذا قام الخ) وأنت لا يذهب عليك أن وقوع النهى عن الافعال الحسية على القبح لعينه لما قيد بالاطلاق وعدم الموانع فلا يندرج فيه ما اذا قام الدليل على خلافه فلا يصح اخراجه لقوله الا اذا قام الخ اللهم الا أن يقال ان الاستثناء منقطع (قوله لغيره) وهو الاذى (قوله لقيام الدليل) فانه قال الله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض الآية فهذا يدل على أن النهى عن الوطء حال الحيض للمجاور وهو الاذى حتى لو قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا (قوله على القسم الذى الخ) ايماء الى أن الموصوف فى كلام المصنف محذوف (قوله على أنه) أى المنهى عنه اذا كان من الافعال الشرعية (قوله وصفا) وانما خص الوصف دون المجاور عملا بكمال القبح بقدر الامكان لان الوصف غير منفك عن المنهى عنه بخلاف المجاور كذا قيل ثم اعلم ان هذا أكثر وأشهر والا فالنهى عن الافعال الشرعية قد يقع على القسم الذى اتصل به القبح مجاورا كالنهى عن الصلاة فى الارض المغصوبة كذا قال ابن الملك (قوله أشياء) وهى كون الامساك امساكا عن المفطرات الثلاثة وكونه من الصبح الى الغروب والنية عند (قوله زيدت عليه أشياء) كالركوع والسجود والقعود والقيام وغيرها (قوله أهلية العاقدين) بأن يكون البائع والمشترى عاقلين مميزين (قوله ومحلية المعقود عليه) كأن يكون المبيع موجودا فلا ينعقد بيع المعدوم وأن يكون مملوكا فى نفسه فلا ينعقد بيع الكلا (قوله وغير ذلك) كأن يسمع المتعاقدان كلامهما فاذا قال المشترى اشتريت ولم يسمع البائع كلام المشترى لم ينعقد البيع كذا فى العالمكيرية (قوله معلومية المستأجر) أى يكون محل المنفعة معلوما فلو قال آجرتك احدى هاتين الدارين أو أحد هذين العبدين لم يصح العقد (قوله والاجرة) بالجر أى معلومية الاجرة اذ لو لم يكن الاجر معلوما لأدى الجهالة الى المنازعة (قوله والمدة) بالجر أى معلومية المدة أية مدة كانت وان طالت كذا فى الدر المختار (قوله وغير ذلك) كأن تكون المنفعة مقدور الاستيفاء حقيقة أو شرعا فلا يجوز استئجار الآبق لانه استئجار على منفعة غير مقدور الاستيفاء حقيقة ولا الاستئجار على المعاصى لانه استئجار على منفعة غير مقدور الاستيفاء شرعا كذا فى العالمكيرية (قوله عن هذه الافعال) أى الافعال الشرعية

(قوله عند الاطلاق) أى عند عدم القرينة والموانع (قوله الا اذا دل الخ) الاستثناء منقطع على مامر (قوله على كونه) أى المنهى عنه (قوله كالنهى عن بيع الخ) والدليل على ان بيع المضامين والملاقيح قبيح لعينه وباطل ان الركن للبيع وهو المبيع معدوم فلا يمكن وجود البيع على أن الماء قبل أن يخلق الله تعالى منه الحيوان ليس بمال والبيع مبادلة المال بالمال وصورته أن يقول بعت الولد الذى يحصل من هذا الفحل أو من هذه الناقة مثلا وكان ذلك من بيوع الجاهلية فنهى النبى صلى الله عليه وسلم عنه ثم اعلم ان الشارح قال فيما سيأتى ان المضامين جمع مضمونة وهى مافى أصلاب الآباء والفحول والملاقيح جمع ملقوحة وهى مافى أرحام الامهات من الاجنة وهذا شطط فان المفاعيل وزن جمع لمفعول صرح به فى كتب التصريف فالمضامين جمع مضمون والملاقيح جمع ملقوح كما فى القاموس يقال لقحت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجىء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر فيقال ولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار (قال لان القبح الخ) دليل لقوله يقع على الذى الخ وحاصله ان النهى يقتضى القبح فى المنهى عنه فقبحه يثبت اقتضاء ويقتضى امكانه أيضا فلابد من رعاية الامرين فلا يتحقق القبح على وجه يبطل به المقتضى بالكسر وهو النهى فان رعاية التبع بحيث يبطل الاصل المتبوع قبيح جدا (قوله الدعوى الاخيرة) وهو أن النهى عن الافعال الشرعية يقع على القبح لغيره وصفا (قوله يقتضى القبح الخ) فالنهى المطلق عن الافعال الشرعية يدل عند الشافعى رحمه الله على بطلان تلك الافعال (قوله وهو الكامل) فان الكمال فى القبح أن يكون فى عين المنهى عنه

لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى) اعلم أن النهى قد يكون عن الافعال الحسية كالزنا والقتل وشرب الخمر فانها أفعال تتحقق حسا ممن يعلم الشرع أو لا يعلمه ولا يتوقف وجودها على الشرع وقد يكون عن الامور الشرعية كالصوم والصلاة والبيع والاجارة ونحوها فالصوم لغة الامساك وزيد عليه الوقت والنية والطهارة من الحيض والنفاس والايمان شرعا والصلاة لغة الدعاء أو تحريك الصلوين وزيد عليه فى الشرع أشياء هى أركان كالقيام والقراءة والركوع والسجود وشروط كالطهارة عن الحدث والخبث وستر العورة والاستقبال والنية وكذا زيد فى البيع والاجارة على المعنى اللغوى أشياء شرعية بعضها يرجع الى الاهل وبعضها يرجع الى المحل فكانت هذه الاشياء أمورا شرعية لما أنها توقفت على الشرع ثم النهى المطلق اذا ورد عن الافعال الحسية يدل على كونها قبيحة فى أنفسها المعنى فى أعيانها بلا خلاف لان الناهى كامل الولاية وله القدرة النافذة والحكمة البالغة فيقتضى النهى القبح فى أعيانها اذ هى توجد مع القبح فى أعيانها حسا الا اذا قام الدليل على خلافه فحينئذ يصير قبيحا لمعنى فى غيره كما فى قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فقد علم أن النهى لمعنى مجاور فى المحل وهو استعمال الاذى بدليل سياق الآية

عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفى الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهى عن بيع المضامين والملاقيح وصلاة المحدث (لان القبح يثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهى) دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه يقتضى بسطا وهو أن فى النهى عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعى رحمه الله انه يقتضى القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما يأتى ونحن نقول أن النهى يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهى عنه باختياره يثاب عليه ولا يعاقب عليه وان لم يكن ثمة اختيار سمى ذلك الكف نفيا ونسخا لانهيا كما اذا لم يكن فى الكوز ماء ويقال له لا تشرب فهذا نفى وان قيل له ذلك بوجود الماء سمى نهيا فالاصل فى النهى عدم الفعل بالاختيار والقبح انما يثبت فى النهى اقتضاء ضرورة حكمة الناهى فينبغى أن لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى أعنى النهى لانه اذا أخذ القبح قبيحا لعينه صار النهى نفيا ويبطل الاختيار اذ اختيار كل شىء ما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا أى يقدر الفاعل أن يفعل الزنا باختياره ثم

(قوله قياسا على الاول) أى على النهى عن الافعال الحسية فانه يقع عند الاطلاق على القبح لعينه (قوله مضافا الى الخ) بحيث لو أقدم عليها المكلف لوجده (قوله سمى ذلك الكف الخ) ولعدم تحقق الاختيار لا يثاب العبد فى الامتناع عن المنسوخ فالامتناع عنه بناء على عدمه فى نفسه لا تعلق له باختياره (قوله فهذا نفى) وكذا اذا قيل لا تبصر للاعمى فانه نفى لا نهى لانه محال والنهى عن المستحيلات عبث وأما النفى فهو لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه فى الصلاة الى بيت المقدس (قوله اذا أخذ القبح قبيحا الخ) كما هو عند الشافعى رحمه الله (قوله صار الخ) لانه اذا كان قبيحا لعينه صار باطلا ومحالا أى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيلات عبث فصار النهى نفيا (قوله اذ اختيار الخ) دفع دخل مقدر تقريره انا لا نسلم أنه اذا أخذ القبح فى المنهى عنه اذا كان من الافعال الشرعية قبيحا لعينه صار نفيا و يبطل الاختيار لانه وان كان باطلا وممتنعا شرعا فليس فيه الامكان الشرعى والقدرة الشرعية لكن بقى فيه الامكان اللغوى والقدرة الحسية ولعل هذا القدر من الامكان يكون كافيا لوجود النهى فلا يصير النهى

وهو في قوله تعالى قل هو أذى لا لمعنى فيه حتى لا يبطل به احصان حد القذف بالوطء في حالة الحيض ويثبت به احصان الرجم والحل للزوج الاول وكذا النهي عن الاستنجاء باليمين ونحو ذلك لا لعينه بل للغير وان ورد النهي المطلق عن التصرفات الشرعية يقتضي قبحا لمعنى في غير المنهي عنه ولكن متصلا به حتى يبقى المنهي عنه مشروعا بأصله بعد النهي كما كان قبل النهي ولكن صار قبيحا بوصفه لان القبح لم يثبت لغة بل يثبت ضرورة حكمة الناهي فكان ثابتا اقتضاء ضرورة تصحيح المقتضي فيثبت على وجه يكون محققا للمقتضي لا مبطلا له وذا في أن يثبت القبح لغيره وصفا لانا اذا أثبتنا القبح لمعنى في عينه كما قال الشافعي لا يبقى مشروعا فيبطل المقتضي بناء على تحقق المقتضي الذي ثبت ضرورة صحة المقتضي وبطلان المقتضي يقتضي بطلان المقتضي فيبطلان وهذا لان النهي يعتمد تصور المنهي عنه لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد حتى يثاب اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه لانه ابتلاء كالامر وانما يتحقق الابتلاء اذا بقي الاختيار وهذا انما يكون اذا كان المنهي عنه متصورا وتصور المشروع بشرعيته فاذا فاتت مشروعيته لا يتصور وجوده شرعا ولما أفاد النهي التصور أفاد بقاء المشروعية حتى يتمكن العبد من الانتهاء عنه تعظيما للناهي وهذا بخلاف النسخ فانه لاعدام المشروعية ورفعها لا باختيار من العبد فكان امتناع العبد فيه بناء على عدمه وفي النهي عدمه بناء على امتناعه فكانا في طرفي نقيض فلم يجز أن يجعلا واحدا بل يجب اثبات أصل النهي موجبا للانتهاء واثبات المقتضي بحسب الامكان على وجه لا يبطل به الاصل وهو أن يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا وهذا بخلاف النهي عن الافعال الحسية لانها تبقى مع صفة القبح فانه ليس من ضرورة حرمتها وقبحها عدم تكونها فقلنا بالقبح لعينها ومن ضرورة تحريم العقود الشرعية بقاء شرعيتها اذ لا تكون لها اذا لم تبق مشروعة وبدون التكون لا يتحقق تحريم الفعل وكذا في العبادات ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد بان أحرم مجامعا أو جامع المحرم فانه يبقى أصله ويلزمه المضي والطلاق الحرام والصلاة الحرام والصوم الحرام في يوم الشك فوجب اثبات القبح على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها فمنزلة المقتضي أن يكون تابعا للمقتضي مصححا له لا مبطلا له والنسخ تصرف في المحل بالرفع والنهي تصرف في المخاطب بالمنع (ولهذا كان الربا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل) وهذا لانه لا خلل في ركن البيع وأهله ومحله لانه مبادلة المال بالمال بالتراضي وانما الفساد باعتبار

يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمة لعينه واختيار الافعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون مأذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا أن يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار أصله وذاته وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول والشافعي رحمه الله اذ قال بكمال القبح أعني لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيا ونسخا وبطل المقتضي لرعاية المقتضي وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم فرع على الاصل الذي مهده فقال (ولهذا كان الربا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا بأصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل) أي لاجل أن النهي عن الافعال الشرعية يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان الربا هو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين وهذا مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه

لاجل

نفيا (قوله ثمة) أي في الافعال الحسية (قوله فيكون) أي الفعل الشرعي المنهي عنه (قوله ذلك الفعل) أي المنهي عنه (قوله مشروعا) لتحقق أركانه (قوله في القسم الاول) أي في الافعال الحسية (قوله ذهب الاختيار الخ) فصار محالا والمحال لا يتعلق به النهي (قوله وهو لا ينفعنا) أي في الافعال الشرعية فان الاختيار الحسي ليس مناسبا للافعال الشرعية فاختيار كل شئ ما يناسبه (قوله وهو الخ) أي بطلان المقتضي بالكسر لرعاية المقتضي بالفتح قبيح جدا لانه يصير عائدا على موضوعه بالنقض لانه اذا بطل المقتضي بطل المقتضي مع أنه قد أثبت (قوله الاصل الخ) وهو ان النهي عن الافعال الشرعية يحمل على القبح لغيره وصفا (قال البيوع الفاسدة) البيع الفاسد ما في غير ركنه خلل وما في ركنه خلل فهو باطل (قال وصوم يوم النحر) وكذا صوم يوم عيد الفطر وأيام التشريق (قوله معاوضة مال الخ) اشارة الى أن المراد بالربا في المتن بيع الربا لا الفضل

(قوله لاجل الفضل الخ) اى بهذا الفضل فاتت المساواة المشروطة لجواز بيع الجنس بالجنس وهذا الفضل تبع فصار كالوصف (قوله كالبيع بشرط الخ) فهذا البيع فى معنى بيع الربا الا أنه عبارة عن الفضل الخالى عن العوض المستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط بهذا الطريق فاخذ حكمه ثم الفضل فى الربا والشرط فى هذا البيع اذا دخل فى البيع صار من حقوقه فكان كوصفه فلا يحصل به الخلل فى ركن البيع لوجود المحل وأهلية العاقدين فصار نفس البيع مشروعا وانما الفساد لعارض الوصف (قوله لا يقتضيه العقد) احترازعن شرط يقتضيه العقد فانه لا يوجب فساد البيع كشرط أن يملك المشترى المبيع (قوله وفيه نفع لاحد المتعاقدين) للبائع كما اذا باع عبدا على أن يستخدمه البائع شهرا أودارا على أن يسكنها أو للمشترى كما اذا اشترى ثوبا على أن يخيطه البائع قميصا للمشترى (قوله او للمعقود عليه) أى للمبيع كشرط أن لا يبيع المشترى العبد المشترى فان العبد يعجبه أن لا تتداوله الايدى (قوله هو أهل الاستحقاق) أى من أهل أن يثبت له حق على الغير ويقع منه الخصومة وطلب الحق بان يكون آدميا وأما اذا لم يكن المعقود عليه من أهل الاستحقاق فلا ضرر فيه كما اذا باع فرسا بشرط أن يعلفه المشترى كل يوم كذا منا من الشعير (قوله والبيع بالخمر الخ) معطوف على المجرور فى قوله كالبيع الخ ثم اعلم ان الخمر مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويدخر لوقت الحاجة أوما خلق لمصالح الآدمى ويجرى فيه الشح والضنة بخل والخمر كذلك فصار مالا لكنه غير متقوم فان المتقوم ما يحل الانتفاع به شرعا والشارع منع عن تسليم الخمر وتسلمه والانتفاع به فصار غير متقوم ففى البيع بالخمر جعل الخمر ثمنا وهو يصلح للثمنية لكونه مالا فيصح البيع لكنه يمتنع تسليمه فجاء الخلل فى هذا البيع من جهة الثمن والثمن يكون غير مقصود بل يكون ذريعة الى المقصود فان المقصود هو المبيع ولذا يشترط القدرة على المبيع ولا يشترط القدرة على الثمن مع ان الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الاوصاف والشروط فجاء الخلل من الشرط فصار هذا البيع بيعا فاسدا لا باطلا لتحقق الركن وهو الايجاب والقبول الصادران من الاهل مضافا الى المحل وهو البيع (قوله ونحوه)

الفضل الذى يعدم المساواة الواجبة بالحديث والشرط الفاسد فى معنى الربا لان المفسد شرط ينتفع به أحد المتعاقدين أو المعقود عليه ولهذا قلنا فى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا ان النهى يعدم وصف شهادته وهو الاداء ولا يعدم أصل شهادة القاذف حتى ينعقد النكاح بشهادته وكذا بيع العبد بالخمر مشروع بأصله لوجود ركنه وهو قوله بعت واشتريت فى محله وهو العبد غير مشروع بوصفه وهو الثمن لانه تبع والمبيع أصل حتى لا يشترط وجود الثمن والقدرة عليه ويبقى بعد هلاكه بخلاف المبيع واذا كان تبعا صار بمنزلة الاوصاف لانها أتباع أيضا ولان الخمر مال لان المال غير الآدمى خلق لمصلحته ويجرى فيه الشح والضنة غير متقوم لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بقيمته وهى ليست بهذه الصفة فى حق المسلم فصلح ثمنا من حيث انه مال ولم يصلح من حيث انه غير متقوم فصار فاسدا وكذا اذا اشترى خمرا بعبد لان كل واحد منهما ثمن لصاحبه فصار فاسدا موجبا حكمه فى محل يقبله وهو العبد غير موجب فى محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف المبيع بالميتة والدم فانه ليس بمال فى الدين السماوى وان كان الكفار يتمولونه أما الخمر أو الخنزير فهو مال فى الدين السماوى وكذا جلد الميتة ليس بمال ولا بمتقوم بدل لانه جزء الميتة فاعتبر بكلها ولهذا لا يضمن متلفه وانما يحدث المالية فيه بصنع مكتسب وهو الدباغة أما لو ترك كذلك فانه يفسد وصوم يوم النحر وأيام التشريق حسن مشروع بأصله وهو الامساك لله تعالى فى وقته لانه وقت اقتضاء الشهوة كسائر الايام غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة فى هذا الوقت اذ الناس أضياف الله تعالى فى هذا اليوم ألا ترى أن الصوم يقوم باليوم ولا قبح فيه والنهى يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ومعنى الفاسد ما هو مشروع بأصله غير مشروع بوصفه كالفاسد من الجواهر فان اللحم اذا تغير وبقى صالحا للغذاء يقال لحم فاسد واذا لم يبق صالحا للغذاء يقال باطل ولهذا صح النذر به لانه التزام ما هو عبادة مشروعة فى الوقت وانما لا يلزم بالشروع فى ظاهر الرواية لان الشارع فى الصوم مباشر للمعصية لانه بنفس الشروع يصير صائما حتى يحنث به الحالف والصوم منهى فامر بقطعه من قبل الشارع فاستحال أن يؤمر باتمامه أما الناذر لم يصر مرتكبا للنهى عنه بنفس النذر لانه التزم بالنذر قربة خالصة وانما وصف المعصية متصل به فعلا لا باسمه ذكرا فكانت من ضرورات المباشرة لا من ضرورات ايجاب المباشرة والصلاة وقت طلوع الشمس ودلوكها مشروعة بأصلها اذ لا قبح فى أركانها وشروطها فركنها القيام والقراءة والركوع والسجود وشرطها الطهارة والستر والاستقبال والنية وهى موضوعة للتعظيم عقلا وشرعا والوقت صحيح بأصله غير صحيح بوصفه وهو انه وقت مقارنة الشيطان الشمس لما روى عن النبى عليه السلام

لاجل الفضل المشروط وهكذا حال سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين أو للمعقود عليه الذى هو أهل الاستحقاق والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته

أنه نهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كان عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات (س) الصلاة تضمن بالشروع في الوقت المنهي والصوم لا يضمن مع أن النهي فيهما باعتبار صفة الوقت (ج) النهي هنا باعتبار صفة الوقت لانه منسوب الى الشيطان الا أن الصلاة لا توجد بالوقت لان وجودها بأركانها والوقت ظرفها لا معيارها فصارت الصلاة ناقصة لا فاسدة وتضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به لانه معياره ويذكر في حده فيقال هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا مع النية فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع (س) فينبغي أن يتأدى به الكامل كالنهي عن الصلاة في أرض مغصوبة (ج) النهي ثمة لمعنى الشغل وهو ليس بصفة للصلاة ولا للوقت بل هو مجاور للصلاة فالصلاة قائمة بالمصلي والشغل قائم بالشاغل فكانا وصفين لموصوف واحد فكانا مجاورين فيتأدى به الكامل وهنا النهي باعتبار صفة الوقت والوقت سبب الصلاة اذ السبب هو البقاء وأقيم الوقت مقامه تيسيرا فازداد الاثر اذ النقصان في السبب يؤثر في المسبب فلم يتأد بها الكامل فالحاصل أن اتصال الوقت بالصلاة دون اتصال الوقت بالصوم وفوق اتصال المكان بالصلاة اذ المكان ليس بسبب ولا معيار فيفسد الصوم ولا يضمن بالشروع ولا يتأدى به الكامل والصلاة في أرض مغصوبة لا تفسد وتكره وتضمن بالشروع ويتأدى بها الكامل وفي الوقت المكروه كذلك غير انه لا يتأدى به الكامل (س) ينبغي أن لا تصح الصلاة في أرض مغصوبة كما قال أحمد وبعض المتكلمين وأهل الظاهر والزيدية وفخر الدين الرازي لان الصلاة تشتمل على قيام وقعود وركوع وسجود وهي حركات وسكنات والحركة شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في أزمنة فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزآ الصلاة وجزء الجزء جزء وشغل الحيز في هذه الصلاة منهي عنه فكان جزء هذه الصلاة منهيا عنه فاستحال أن يكون مأمورا به فلم تكن هذه الصلاة مأمورا بها اذ الامر بالكل أمر بالجزء (ج) جهة كونها صلاة تغاير جهة كونها غصبا ولهذا تنفك الصلاة عن الغصب والغصب عن الصلاة فجاز أن يؤمر بها من حيث انها صلاة وينهى عنها من حيث انها غصب ولانه لو كان كذلك لامتنع النهي عن فعل ما الا أن نفس الفعل مأمور به لانه جزء من الفعل المأمور به وكل منهي عنه فرد من أفراد نفس الفعل والدليل على صحتها أنه لا يؤمر بقضائها بالاجماع (س) الفرض يسقط عندها لا بها (ج) الحكم بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها اذ الحكم بسقوط القضاء عندها مع الحكم بالفساد كالحكم بفساد صلاة المحدث وعدم وجوب القضاء بناء على أن الفرض يسقط عندها لا بها وفساده لا يخفى على كل ذي لب وكذا النهي عن البيع وقت النداء متعلق بما ليس بوصف له وهو ترك السعي وهو ينفك عن البيع والبيع عنه (والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي

وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على أبي حنيفة رحمه الله وهو أن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا لم يقع على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فأجاب عنه المصنف رحمه الله وقال (والنهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي) فالحر عام من أن يكون حر الاصل أو حر العتاقة والمضامين جمع مضمونة وهو ما في أصلاب

الآباء

كالبيع بالقيمة مع السكوت عن الثمن (قوله فيكون) أي البيع الفاسد (قوله بعد القبض) أي قبض المشتري المبيع (قوله مشروع باعتبار الخ) فان في الصوم أي الامساك عن المفطرات الثلاثة مع النية حصول التقوى كما قال الله تعالى لعلكم تتقون وفيه معرفة قدر النعم وفيه انتفاء حرارة الشهوة (قوله المحارم) كالام وأم الام (قوله لم يقع) أي النهي (على القبح لغيره) فبطل ما قلتم من أن النهي عن الافعال الشرعية يقع على القبح لغيره وصفا (قوله والنهي عن بيع الحر الخ) لا يقال ان هذا تكرار لانه ذكر فيما تقدم أن بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا بأصله لانا نقول ذكره هنالك باعتبار أقسام القبح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال كما قيل (قال مجاز الخ) للاتصال بين النفي والنهي صورة لوجود حرف النفي فيهما ومعنى لان الاعدام منظور فيهما وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد بالاختيار واقتضاء النفي العدم من الاصل (قوله ما في أصلاب الخ) جمع صلب بمعنى استخوان پشت

فكان نسخا لعدم محله) لان محل البيع المال المملوك المتقوم ومحل النكاح غير المحرم فكان النهي مجازا عن النفي لمشابهة بينهما صورة لوجود حرف النفي فيهما ومعنى لان الاعدام مطلوب فيهما ولهذا صح العكس في قوله تعالى فلا رفث الآية وكذا صوم الليالي منسوخ لان الصوم شرع للابتلاء وقد تعذر الوصال فاختص النهار به لانه لا مشقة في الامساك ليلا لانه على وفق العادة ومبنى العبادة على خلاف هوى النفس (س) النكاح بغير شهود منهي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود والمراد لا تنكحوا والا لما وجد نكاح ما بدون الشهود لما عرف ولو أريد به نفي النكاح الشرعي لما ثبت به الاحكام الشرعية نحو وجوب العدة وثبوت النسب وسقوط الحد (ج) هو نفي لوجود صيغته فكان نسخا وابطالا وثبوت تلك الاحكام بناء على شبهة العقد لوجود ركن العقد من الاهل في المحل وهي أحكام تثبت بالشبهة ولان النكاح شرع للملك ضروري لا ينفصل عن الحل حتى لا يصح عند الحرمة المقارنة و يبطل بالحرمة الطارئة وموجب النهي التحريم فثبتت الحرمة ضرورة النهي واذا ثبتت الحرمة انتفى الحل للمضادة بينهما واذا انتفى الحل انتفى الملك ضرورة انه لا ينفصل عنه واذا انتفى الملك انتفى النكاح ضرورة انتفاء ما شرع له أما البيع فمشروع لملك اليمين وهو ليس بضروري و ينفصل عن الحل حتى شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالامة المجوسية والعبد والبهيمة والخمر فلا يلزم من انتفاء الحل انتفاء الملك فلا ينتفي البيع واذا بقي البيع بقي بحكمه وهو الملك وأما بيان ان ملك النكاح ضروري فلانه استيلاء على جزء الحرة وهي مالكة بجميع أجزائها فلا تصير مملوكة للتنافي بينهما اذ المالكية أمارة القدرة والمملوكية سمة العجز و بينهما تناف غير أن الشرع حكم ببقاء جنس بني آدم الى مدة و بقاؤه ببقاء النسل وذا لا يكون الا بالتوالد ولا يتحقق الا بطريق خاص فثبت الملك عليها ضرورة افادة الحل ولهذا لا يظهر في حق التمليك من الغير والانتقال الى الورثة ولهذا كان العقر لها لا له (وقال الشافعي في البابين ينصرف الى القسم الاول قولا بكمال القبح

الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في أرحام الامهات والمحارم عام من أن يكون حرمة القرابة أو حرمة المصاهرة و بالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي بطريق المجاز (فكان نسخا لعدم محله) أي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي اذ محل البيع هو المال وهؤلاء ليسوا بمال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ النسخ بعد النفي تنبيه على ترادفهما ههنا ويمكن أن يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية و رفع ما في الجاهلية أو في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف و بيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة (وقال الشافعي رحمه الله في البابين ينصرف الى القسم الاول) شروع في بيان مذهب الشافعي رحمه الله يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه كحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء (قولا بكمال القبح) حال بمعنى الفاعل أي حال

(قوله حرمة القرابة) كحرمة الام وان علت وحرمة البنت وان سفلت (قوله أو حرمة المصاهرة) وهي أربع حرمات حرمة أبي الواطئ وابنه على الموطوءة وحرمة أم الموطوءة وبنتها على الواطئ والمصاهرة بدامادي خسري كردن كذا في الصراح (قوله بطريق المجاز) من قبيل استعمال صيغة الانشاء أعني النهي في الاخبار أعني النفي (قال فكان نسخا) قال ابن الملك ولقائل أن يقول ان أراد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النفي فلا حاجة الى التطويل وان أراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير معلوم انتهى ويمكن أن يقال ان المراد هو الاول وقوله فكان نسخا إبانة وتصريح وليس هذا تطويلا ومثله غير نادر في كلام الفصحاء تدبر (قوله نسخا) أي اعداما وابطالا (قوله هؤلاء) أي الحر والمضامين والملاقيح ليسوا بمال وقد مر حال مالية الحر فتذكر (قوله وهن) أي المحارم محرمات ورده في الصبح الصادق بأن نكاح المحارم نكاح حقيقة لان نكاحهن كان جائزا في الشرع السابق وبالنسخ لا يبطل المحلية فالمحل قابل كيف وان النكاح ليس الا الازدواج بين الرجل والمرأة لا غير انتهى (قوله نسخا اصطلاحيا) وهو بيان التبديل وسيجيء (قوله وبعضها) كنكاح الاخت (كان في شريعة آدم عليه السلام) في التوضيح نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في

شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع أنثى ببطن واحد والمشروع أن يتزوج كل ذكر بانثى من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما (قوله سواء) مع ان الزنا وشرب الخمر من الافعال الحسية وصوم يوم النحر من الافعال الشرعية فكل من هذه الافعال ليس مشروعا أصلا عند الشافعي لا وصفا ولا أصلا بل يكون باطلا (قال قولا بكمال القبح) فان النهي مطلق فينصرف الى القبح الكامل وهو القبح لعينه فان القبح لغيره الوصفي قبح من وجه دون وجه فلا يكون

كاملا (قال كما قلنا الخ) تنظير لما تقدم وقياس لقبح المنهي عنه على حسن المأمور به (قوله فلا يكون الخ) القبح لعينه (قوله عنده) أي عند الشافعي رحمه الله (قوله ولا البيع الفاسد الخ) القبح لعينه (قال حقيقة) ولهذا لا يصح نفيه بأن يقال نهي الشارع لا يقتضي القبح فان قلت ان صيغة النهي ليست موضوعة لاقتضاء القبح فكيف يقال ان النهي في اقتضاء القبح حقيقة قلت ان المراد أن النهي في اقتضاء القبح كالحقيقة في اللزوم وعدم المفارقة فتأمل (قوله أن يكونا) أي النهي والامر (قوله عطف على قوله قولا بكمال القبح الخ) وما في مسير الدائر عطف على قوله كما الا الخ فعجيب فانه لا أثر للمعطوف عليه في المتن (قوله كما يوهمه الظاهر) للقرب وهذا مرتبط بالمنفي لا بالنفي (قوله أحكامه) أي أحكام النهي فان من أحكام النهي كون المنهي عنه معصية وغير مشروعة (قوله مقتضاه) أي مقتضى النهي فان مقتضاه القبح (قوله وقد عرفت جوابهما) أما الجواب عن الدليل الاول فهو أن القول بكمال القبح غير ممكن والا يصير النهي نفيا على ما مر تقريره والنهي وان كان مقابلا للامر لكن لا نسلم وجوب تقابل أحكام المتقابلات حتى يلزم ان الحسن في المأمور به عند الاطلاق عيني

فكذا يكون القبح في المنهي عنه لعينه وأما الجواب عن الثاني فهو أن يكون المنهي عنه معصية أصلا ووصفا ممنوع بل هو معصية وصفا لقبح الوصف ومشروع بأصله ولاختلاف الحيثيتين لا تضاد وهذا كالعبد اذا قال له سيده خط لنا الثوب ولا تسافر فسافر وخاط فهو مطيع وعاص ولا ضير (قوله ولا سببا لمشروع آخر) فان بين المشروع والمعصية منافاة وأحد المتنافيين لا يكون سببا لآخر ولنا في المقدمة الاخيرة كلام فانه يجوز أن يكون أحد المتنافيين سببا الآخر والشافعي رحمه الله يتزلزل فيها فانه قال ان الظهار سبب للكفارة الزاجرة مع أن الظهار معصية قبيحة اللهم الا أن يقال من قبل الشافعي رحمه الله تعالى ان الكلام الى

في الحكم الشرعي الذي هو مطلوب عن السبب لا في الحكم الزاجر والكفارة حكم شرعي زاجر (قوله ومعصية) وقبيح لعينه فانه من الافعال الحسية (قوله لانها) أي لان حرمة المصاهرة وهذا دليل على أن حرمة المصاهرة نعمة (قوله من الماء) أي المني بشرا فجعله نسبا أي ذا نسب وصهرا أي ذا صهر بان يتزوج ذكرا كان أو أنثى طلبا للتناسل كذا في الجلالين والصهر بالكسر خسر وشوى دختر كسي والمصاهرة داماد خسري كردن كذا في منتهى الارب (قوله وهي) أي حرمة المصاهرة (قوله عنده) أي عند الشافعي رحمه الله (قوله ودواعيه) أي دواعي الزنا وأسبابه (قوله بشهوة) متعلق بالمس والنظر وأما القبلة فالاصل فيها الشهوة ولذا قال في تنوير الابصار قبل أم امرأته حرمت عليه ما لم يظهر عدم الشهوة وفي المس لا ما لم تعلم الشهوة انتهى وفي الدر المختار والعبرة للشهوة عند المس والنظر لا بعدهما وحد الشهوة فيهما تحرك آلته أو زيادته به يفتى وفي امرأة ونحو شيخ تحرك قلبه أو زيادته وفي الجوهرة لا يشترط في النظر الى الفرج تحرك آلته به يفتى وانما قيد الفرج بالداخل لان الاحتراز عن الفرج الخارج متعذر فسقط اعتباره كذا قال الطحطاوي ورأيت نسخة مكتوبة بيد الشارح ليس فيها قيد الداخل فاللام على الفرج يكون للعهد تدبر

كما قلنا في الحسن في الامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا

كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه أو مفعول له أي لاجل قوله بكمال القبح (كما قلنا في الحسن في الامر) لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رحمه الله النهي بالامر (لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن) فينبغي أن يكونا على السواء (ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد) عطف على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر وهو دليل ثان للشافعي رحمه الله باعتبار ترتب أحكامه وآثاره كما أن الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريراتنا (ولذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا) هذا شروع في تفريعات الشافعي رحمه الله على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا أي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا أو شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رحمه الله لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا للنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد منّ الله تعالى بهما علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي أربع حرمات حرمة أب الواطئ وابنه على الموطوءة وحرمة أم الموطوءة وبنتها على الواطئ فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطء الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة والمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض

(قوله والولد هو الاصل الخ) وتكوّن الولد وجزئيته ليس من أفعال العبد بل هو محض خلقه تعالى فلا يكون منهيا عنه وهو سبب لحرمة المصاهرة فليس المنهي عنه سببا للمشروع وأما الزنا فسببيته لهذه الحرمة انما هو بالعرض ولا اعتداد لهذه السببية (قوله اذا كانت) أى الولد وتأنيث الضمير لرعاية الخبر (قوله اذا كان) أى الولد (قوله ثم تتعدى) أى هذه الحرمة (قوله الى طرفيه) أى الى طرفى الولد وهما الاب والام لا غير لان حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى من الولد الا الى الاب الواطئ وكذلك حرمة آباء الواطئ وأبنائه لا تتعدى من الولد الى الام الموطوءة حتى لا يحرم أم الموطوءة أو جدتها على أبى الواطئ أو جده فسقطت هذه الحرمة فى حق الاجداد والجدات لانه أمر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الآباء كذا فى بعض الشروح (قوله قبيلة الخ) أى الاصول والفروع (قوله بينهما) أى بين الواطئ والموطوءة (قوله فتكون قبيلته الخ) فيه أن هذا الوجه يقتضى أن يتعدى جميع الحرمات الثابتة فى حق الولد الى الاب والام فيحرم خالة الولد على الوالد كحرمتها على الولد و يحرم عم الولد على أم الولد كما يحرم على الولد اذا كانت أنثى فتأمل (قوله فعلى هذا الخ) هذا اعتراض تقريره أن الموطوءة لما كانت جزأ من الواطئ والواطئ جزء من الموطوءة فينبغى أن تثبت الحرمة بين الواطئ والموطوءة مرة أخرى أى بعد تولد الولد لان الاستمتاع بالجزء حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون (قوله ولكن الخ) هذا جواب تقريره ان وطء الموطوءة مرة أخرى انما جاز دفعا للحرج ضرورة ابقاء النسل

ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة

الى الولد والولد هو الاصل فى استحقاق الحرمات أى يحرم على الولد أولا أب الواطئ وابنه اذا كانت أنثى وأم الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد أنشأ بجزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كأن الموطوءة جزء من الواطئ والواطئ جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغى أن لا يجوز وطء الموطوءة مرة أخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه من الزنا الى أسبابه فالزنا وأسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما أن التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه (ولا يفيد الغصب الملك) عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعى رحمه الله وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون سببا لامر مشروع هو الملك اذا هلك المغصوب وقضى عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب بعد الضمان فيملك أكسابه الباقية فى يده و ينفذ بيعه الماضى لانه لو لم يملك الغاصب المغصوب بل بقى فى ملك المالك لاجتمع البدلان فى ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز فلما ملك المالك الضمان يجب أن يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا فى المدبر فانه اذا غصب رجل مدبر أحد وهلك فى يده يضمنه ولا يملكه جبرا ليده الفائتة (ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة) تفريع ثالث للشافعى رحمه الله وذلك لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع

فسقط رعاية البعضية كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم وحواء عليهما السلام حتى حلت له حواء وقد خلقت منه (قوله هذه) أى سببية حرمة المصاهرة (قوله الى أسبابه) أى الى أسباب الزنا كالقبلة والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وهذه أسباب عادية وليست مؤثرات حقيقية (قوله لاجل قيامه مقام الماء) أى فى افادة الطهارة (قوله حرام ومعصية) وقبيح لعينه لقوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل (قوله هو الملك) أى ملك الغاصب المغصوب (قوله عليه) أى على الغاصب (قوله فيملك الخ) فان أكسابه تبع له فيثبت الملك فيها بثبوت الملك فى الاصل والسر أن ثبوت الملك للغاصب بعد الضمان مستند الى وقت الغصب فيسلم للغاصب الاكساب لا الاولاد كذا فى الدر المختار (قوله و ينفذ الخ) أى لو باع الغاصب المغصوب ثم ضمنه المالك نفذ بيعه الماضى لان الملك الناقص يكفى لنفاذ البيع (قوله فلما ملك المالك الخ) فالغصب ليس سببا لملك الغاصب فى المغصوب بل السبب له هو وجوب الضمان وهذا ليس بمنهى عنه بل مأمور به وأما الغصب فلكونه سببا لوجوب الضمان يكون سببا له أيضا لكن سببيته بالعرض فلا اعتداد لهذه السببية (قوله بمقابلة اليد الخ) فالغاصب فوّت يد المالك عن المغصوب المملوك فوجب الضمان على الغاصب جبرا ليد المالك الفائتة وليس الضمان مقابلته حتى يملكه الغاصب بعد الضمان وهذا عند الشافعى رحمه الله وأما عندنا فالضمان بمقابلته فيملكه الغاصب بعد الزمان فى جميع الاموال الا فى المدبر وهو من قال له المولى ان مت فانت حر فان غاصب المدبر لا يملكه بعد الضمان اذ هو غير قابل للانتقال من ملك الى ملك لاستحقاقه العتق (قوله جبرا ليده الخ) علة لقوله يضمنه والحاصل أن الضمان فى الغصب فى مقابلة العين لان العين هو المقصود الاصلى الواجب الرد الا أنه عدل عن ذلك فى المدبر فانه لا يقبل الانتقال فجعل الضمان فيه عوضا عن النقصان الذى حل بيد الغاصب (قوله الآبق) أى العبد الآبق

ولايملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) اعلم ان مطلق النهى عند الشافعى فى الحسى والشرعى يقتضى القبح لعينه فلا يبقى مشروعا أصلا الابدليل كالبيع وقت النداء فالحاصل أن القبح عنده يثبت فى أصله حتى لا يبقى مشروعا الا اذا قام الدليل على ان القبح لغيره وعندنا فى وصفه دون أصله الا اذا قام الدليل على ان القبح لأصله فيصير مجازا حينئذ عن النسخ كالنهى عن نكاح منكوحة الاب وبيانه فى صوم يوم العيد وأيام التشريق والربا والبيوع الفاسدة فانها مشروعة عندنا الاحكامها مع فسادها وعنده باطلة منسوخة لاحكم لها له أن الامر ضد النهى فكما ان مطلق الامر يقتضى صفة الحسن لعينه فكذا مطلق النهى يقتضى القبح لعينه لان المطلق ينصرف الى الكامل لما فى النقصان شبهة العدم ولان النهى فى اقتضاء القبح حقيقة كالامر فى اقتضاء الحسن حقيقة ولهذا لا يصح نفيه فلا يقال النهى الشارع لا يقتضى القبح كما لا يقال أمر الشارع لا يقتضى الحسن والحقيقة فيما قلت لانه يوجب القبح فى المتناول وهو الصوم والبيع اذ صيغة النهى أضيفت اليهما الا فى غيره ولهذا افسد أداؤه وحرم ولم يبق اليوم محلا لصوم آخر وكذا افسد الملك فى البيع ويجب التصدق والفسخ فمن جعل القبح لغيره وصفا فقد جعل القبح فى الوصف حقيقة من حيث انه لا يصح نفيه عنه وفى الاصل مجازا حيث صح نفيه وهذا قلب الاصل اذ الاصل أن يكون القبح فيما ورد النهى عليه ويكون الوصف تابعا فى الحكم كما هو تبع فى الوجود وقد صير ثم الاصل تبع الوصف التابع والوصف متبوعا وهو ممتنع بمرة وصار لتخريج الفروع طريقان عنده أحدهما أن يعدم المشروع باقتضاء النهى وهو القبح فيعدم المشروع بثبوته لانه ضده وهذا لان المشروع مرضى لقوله تعالى شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا والتوصية المبالغة فى الامر والشرع من الشارع الحكيم العليم دليل على انه مرضى خصوصا فى الذى وصى به نوحا اذ وضع القبيح مسلكا لعباده الذين خلقهم لعبادته لا يليق بالحكمة وكون الفعل قبيحا ينافى كونه مرضيا وان كان داخلا فى المشيئة والقضاء والحكم كالكفر وسائر المعاصى فانها بمشيئة الله تعالى وقضائه وحكمه توجد لا برضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقد ثبت القبح بالاجماع فتنتفى المشروعية وانالم يبق مشروعا يكون منسوخا وثانيهما أن يعدم بحكمه فان حكم النهى وجوب الانتهاء وأن يصير الفعل بخلاف موجبه معصية وهذا ينافى المشروعية لان أدنى درجات المشروع أن يكون مباحا ثم مندوبا واجبا ثم فرضا فعلم أنه بعد النهى لم يبق مشروعا حيث اتصف بخلاف صفة المشروعية فيكون نسخا فانتفت المشروعية باقتضاء النهى وبحكمه فظهر بهذا أنه لابد للشروع من سبب مشروع حتى يستفاد المشروع به ولهذا لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها شرعت نعمة وكرامة لالتحاق أمهاتها وبناتها بأمهاته وبناته فى المحرمية فيستدعى سببا مشروعا تحقيقا للملائمة بين السبب والمسبب والزنا حرام محض غير مشروع أصلا فلا يصلح سببا لهذه الكرامة وكذا الغصب لا يفيد الملك عند تقرر الضمان لان الملك نعمة والغصب حرام محض فلا يصلح سببا له (س) اذا جامع المحرم أو أحرم مجامعا يبقى مشروعا موجبا أداء الاعمال مع كونه فاسدا منهيا عنه (ج) الاحرام منهى لمعنى الجماع والجماع غير متصل بالاحرام أصلا ووصفا لكن الجماع فى الاحرام محظور شرعا فصار

الطريق والباغى معصية وحرام فلا يكون سبا المشروع وهو الرخصة فى افطار الصوم وقصر الصلاة وعندنا تم الرخصة للطيع والعاصى جميعا لان السفر ليس قبيحا فى نفسه بل القبيح هو المعصية مجاورله منفك عنه فيصلح سببا للرخصة (ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء) تفريع رابع للشافعى رحمه الله وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه بدار الحرب أمر حرام ومحظور فلا يصح أن يكون سببا للملكه وعندنا يكون ذلك سببا للملك لان الحفظ انما يكون بالملك أو باليد فاذا أخذوه وأدخلوه فى

(قوله والباغى) أى المتمرد على الامام (قوله هو المعصية) أى الاباق وقطع الطريق والبغاوة (قوله منفك عنه) أى عن السفر ألا ترى ان سفر العبد يوجد بلا اباق لقدرته على الاستئذان من المولى والاباق يوجد بدون السفر بالكتمان فى بيوت المصر وقس على هذا (قوله فيصلح) أى نفس السفر لا المعصية المجاورة له (قوله واحرازه الخ) انما زاد هذا لأن الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لان الاستيلاء عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومآلا والكفار ماداموا فى دار الاسلام اقتدروا على المحل حالا وانما يقتدرون عليه مآلا بالاحراز لانهم ماداموا فى دارنا فهم مقهورون بالدار والاسترداد بالنصرة محتمل كذا فى العناية (قوله محظور) بالحاء المهملة والظاء المعجمة أى ممنوع وحرام (قوله ذلك) أى الاستيلاء (قوله لان الحفظ) أى عصمة المال انما يكون بالملك أو باليد الخ والاولى أن يقول انما يكون بالدار أى دار الاسلام أو باليد فتدبر

مفسدا واذا جامع بعدما أحرم فسد ولم ينقطع لان الاحرام لازم شرعا لا يحتمل الخروج باختيار العبد فلم ينقطع بجناية الجانى وكلامنا فيما يعدم شرعا وينقطع بجناية الجانى كالصوم (س) الطلاق فى حال الحيض والطهر الذى جامعها فيه منهى عنه ومع ذلك كان موجبا لحكم مشروع وهو الفرقة (ج) النهى لمعنى الاضرار بها من حيث تطويل العدة عليها اذا طلقها فى الحيض لان تلك الحيضة لا تحتسب من العدة اذ يلتبس أمر العدة عليها اذا طلقها فى طهر جامعها فيه لانها لا تدرى أن الوطء معلق فتعتد بالحبل أو غير معلق فتعتد بالاقراء فان عند الشافعى الحامل تحيض فلا تتمكن من التزوج وكذا لا يكون سفر المعصية سببا للرخصة لانها تثبت بطريق النعمة لدفع الحرج عند السير المديد فاذا كان سفر معصية لم يصلح سببا لما هو نعمة اذ النعمة تستدعى سببا مشروعا وما يكون به المرء عاصيا لا يكون مشروعا ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء لانه محظور محض فلا يكون مشروعا فلا يصلح سببا لما هو نعمة وهو الملك (س) الظهار منكر من القول وزور وينعقد موجبا للكفارة التى هى مشروعة (ج) يجوز أن يناط بما ليس بمشروع من الاسباب ما هو عقوبة لما انه يلائم كل واحد منهما صاحبه كما علق القود بالقتل العمد والرجم بزنا المحصن والكفارة فى الظهار شرعت جزاء على ارتكاب محظور ولم تشرع على سبيل الكرامة والنعمة فتستدعى سببا محظورا وكلامنا وقع فى حكم مطلوب كالملك يتعلق بسبب مشروع له كالبيع انتفى سببا والحكم به مشروعا بعد ورود النهى عليه لا فيما شرع جزاء ولنا ان فيما قلت ترك الحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهى وجعله مجازا عن النسخ كما بينا وأما استيلاء أهل الحرب على أموالنا فانما صار منهيا بواسطة العصمة فى المحل اذ المال فى الاصل مباح التملك بالاستيلاء عليه وهذه الواسطة ثابتة فى حقنا لا فى حقهم فانهم يعتقدون ذلك وولاية الالزام منقطعة لانقطاع ولايتنا عنهم فى دار الحرب ولان هذه الواسطة هى العصمة الثابتة بالاحراز بدارنا وقد انتهت هذه العصمة بانتهاء سببها حين أحرزوها بدارهم فعاد مباحا كما كان والاستيلاء انما يكون محظورا اذا صادف مالا معصوما وما دام معصوما بالاحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وانما يملك بعد زوال هذه العصمة ولهذا لا يملكون رقاب أحرارنا لان العصمة عن الاسترقاق بالحرية المتأكدة بالاسلام ولم تنته بالاحراز الموجود منهم وأما الملك بالغصب فلا يثبت مقصودا به بل لان الغصب سبب الضمان ووجوب الضمان على الغاصب مع بقاء الاصل على ملك المغصوب منه لا يمكن لان الضمان ضمان جبر وانما يجبر الفائت لا القائم ولان فيه اجتماع البدل والمبدل فى ملكه فصار عدم ملكه فى العين شرطا لسلامة الضمان له وشرط الشئ تابع له فصار زواله عن ملكه وثبوته للغاصب حسنا لحسن المشروط وهو الضمان وانما قبح لو ثبت مقصودا به وعلى هذا قلنا فى غصب المدبر يزول عن ملك المولى لما سلم الضمان له تحقيقا لشرط وجوب الضمان ولا يدخل فى ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فالتدبير يوجب حق العتق له ولهذا امتنع بيعه وفى القن لما زال عن ملك المغصوب منه دخل فى ملك الغاصب لانه لا مانع من دخوله فى ملك الضامن وهو أحق الناس به لانه ملك عليه بدله ولان الاصل فى ضمان الغصب أن يجعل مقابلا بالرقبة تحقيقا للمعادلة بين المضمون والضمان وهذا لا يمكن تحقيقه فى المدبر لانه لا يقبل الانتقال فجعل مقابلا بتفويت اليد وهذا جائز عند الضرورة ولا ضرورة فى القن فجعلناه مقابلا بالرقبة وأما الزنا فلا يوجب حرمة المصاهرة أصلا بنفسه لانه قبيح ومحظور ولكنه سبب للماء والماء سبب لوجود

دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم لانهم كانوا مياسير بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء الكفار على مالهم ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن

(قوله فكان استيلاؤهم الخ) فالاستيلاء على المال الغير المعصوم كان سببا للملك لا الاستيلاء المحظور وهو استيلاء الكافر على مال معصوم للمسلم فانه انما صار محظورا لعصمة أموالنا والعصمة تثبت ما دام احرازنا وقد زال احرازنا فسقط النهى فى حق الدنيا فصارت أموالنا حينئذ فى حقهم كالصيد والمال المباح والكفار أهل الملك بالاجماع فاذا حصل استيلاؤهم على المال المباح ملكوا فان قلت انه يشكل باستيلاء الكفار على رقابنا لجريان ما ذكر فيه ومع هذا لا يملكها الكفار قلت ان رقابنا لم تكن مباحة قط وأما الاموال فباحة فى أنفسها فافترقا فتدبر (قوله على محل غير معصوم) وهو المال المستولى عليه ثم اعلم أن عصمة المال عبارة عن كون الشئ محترم التعرض محضا لحق الشرع أو لحق العبد (قوله ابتداء) أى حال عدم استيلاء الكفار (قوله ذلك) أى ملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء (قوله للفقراء الخ) متعلق بمحذوف أى اعجبوا (قوله مياسير) جمع موسر كمحسن توانكر وفراخ دست كذا فى منتهى الارب

(قوله بأحكامه الخ) حكم الخاص أنه يتناول المخصوص قطعا وأقسامه الامر والنهي (قال وأما العام الخ) أخره عن الخاص لان الخاص كالجزء من العام فان المفرد مقدم على الجمع (قال أفرادا متفقة الحدود) أي الافراد التي تتفق في صدق المعنى الكلي الذي هو مدلول اللفظ وليس المراد باتفاق الحدود اتفاق الماهيات حتى يرد أنه يلزم أن لا يكون مثل الحيوانات عاما لان تحته أفرادا مختلفة الماهيات لا متفقة الماهيات (قوله لا يجري الخ) ظاهره أن المعاني لا تتصف بالعموم لا حقيقة ولا مجازا على ما قيل وقال أكثرهم ان المعاني تتصف بالعموم مجازا وقال بعضهم باتصاف المعاني به حقيقة كما أن اللفظ يتصف بالعموم حقيقة والتفصيل يطلب من المطولات (قوله من أقسام وجوه الخ) اضافة الاقسام الى الوجوه بيانية فان الوجوه هي الاقسام على ما قدم (قوله الخاص) ومنه المثنى فانه يتناول فردين لا أفرادا (قوله أو فردا الخ) هذا الترديد بالنظر الى اختلاف المذاهب في وضع اسم الجنس فمنهم من قال انه موضوع لمعنى كلي ومنهم من قال انه موضوع للفرد المنتشر وعلى كل تقدير فليس خاص الجنس والنوع موضوعا للافراد فلا يكون عاما (قوله أسماء العدد) نحو ثلاثة وأربعة وأمثالهما (قوله الاجزاء دون الافراد) والفرق بينهما أن الاجزاء هي قطعات الكل وتركيبه منها ولا يحمل الكل عليها فلا يقال يد زيد زيد وأما الافراد فهي مصاديق الكلي وليس تركيبه منها ويحمل الكلي عليها فيقال زيد انسان (قوله وقيل متفقة الخ) القائل المصنف ابن الملك رحمه الله (قوله فانها تتناول الافراد الخ) لدلالتها على نفي الفرد المبهم فيشمل جميع الافراد على سبيل البدلية نحو ما رأيت رجلا فان قلت ان النكرة المنفية عامة كما سيجيء من المصنف فخروجها يقدح في جامعية حد العام قلت ان هذا الحد لبيان حقيقة العام

الولد والولد هو الاصل في استحقاق حرمة المصاهرة لانه المكرم المعظم الداخل تحت قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم على أي وجه اجتمع الماآن في الرحم ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم يتعدى من الولد الى أطرافه أي أبويه وأجداده وجداته والى أسبابه أي الوطء والمس ونحوهما وما قام غيره في اثبات حكمه فانما يراعى صلاحية السبب للحكم في الاصل لا فيما قام مقامه كالتراب لما قام مقام الماء في اثبات الطهارة نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب وهو التلويث فكذا هنا يهدر وصف الزنا بالحرمة في ايجاب حرمة المصاهرة لقيام الزنا مقام ما لا يوصف بالحرمة وهو الولد وأما سفر المعصية فغير منهي لمعنى فيه لانه انما صار سبب الرخصة باعتبار أنه سير مديد ومن حيث انه سير مديد مباح وانما المعصية لمعنى جاوره وهو قصد قطع الطريق أو تمرد العبد على سيده حتى اذا ترك قصده بقصد الحج أو لحقه اذن سيده ذهبت المعصية وان سار والقبح المجاور لا ينفي الحكم الشرعي كالبيع وقت النداء (وأما العام فما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول) فالكلام فيه في أربعة فصول في حده وحكمه قبل الخصوص وحكمه بعده وألفاظه

﴿ الفصل الاول ﴾ في حده فقيل ما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وقد وقع الاحتراز فيه عن المشترك فهو يتناول أفرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل وقيل كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا أو معنى والمراد بالاسماء هنا المسميات لا التسميات وقوله لفظا أو معنى تفسير للانتظام أي ينتظم ذلك اللفظ جمعا من الاسماء مرة لفظا كنحو زيدون وطورا معنى كمن وما ونحوهما وهذا لان التقسيم في التحديد باطل اذ من شرطه الاطراد والانعكاس ليحصل بهما الجمع والمنع ولن يحصل هذا الا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود ولا يوجد هذا في الحد المنقسم والعموم لغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام أي شمل البلدان والاعيان ونخلة عميمة أي طويلة والقرابة اذا اتسعت انتهت الى صفة العمومة فالاصل الابوة ثم البنوة ثم الاخوة ثم العمومة ومنه عامة الناس وهم أهل الجهل لكثرتهم وهو كالشيء اسم عام يتناول كل موجود عندنا ولا يتناول المعدوم خلافا للمعتزلة ونحو قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم مؤول (س) كل موجود ينفرد عن الآخر باسمه الخاص وحقيقته والعام ما يتناول أفرادا متفقة الحدود (ح) يتناول كل موجود باعتبار معنى واحد وهو ثابت الذات فبهذا وقع التفصي عن اسم العدد كالعشرة في العشر ونحوها فانه ليس بعام لانه اسم

بيان الخاص بأحكامه وأقسامه شرع في بيان العام فقال (وأما العام فما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول) فكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع لان العموم لا يجري في المعاني والعام من أقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول أفرادا خرج الخاص أما خاص العين فظاهر وأما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا أو فردا واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج أسماء العدد لانه يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج به المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد على سبيل البدلية دون الشمول وانما كفى

وعموم النكرة المنفية مجازى كذا قيل (قوله الاستغراق) أى استغراق بجميع افراد مدلوله (قوله فيكون الجمع المنكر الخ) فان الجمع المنكر وان كان متناولا للافراد لدلالته على جماعة من الجماعات لكنه ليس مستغرقا لجميع الافراد فلا يكون عاما لاشتراط الاستغراق فى العام ولا يكون خاصا كما هو الظاهر فيكون واسطة بين العام والخاص (قال الحكم) المراد بالحكم العلم والفهم (قال قطعا) متعلق بالايجاب وتمييزله والمراد بالقطع المعنى الاعم أى نفى احتمال الغير احتمالا ناشئا عن دليل كما مر فى الخاص ثم اعلم أن هذا القطع من حيث الدلالة وأما المدلول فى نفسه فقد يكون كاذبا ألا ترى الى قولنا السماء تحتنا فان دلالته على معناه قطعية ومدلوله كاذب (قوله لحكمه) أى لحكم العام وهو الاثر المرتب على الشئ (قوله لاختلاف أعداد الجمع) فان جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد الى مالانهاية له ولا أولوية لبعض فيكون مجملا والجواب أنه يحمل على الكل لئلا يلزم ترجح البعض فلا اجمال (قوله بل يجب التوقف) أى فى حق الاعتقاد والعمل جميعا على ماذهب اليه بعض من الاشاعرة ومنهم من قال بالتوقف فى الاعتقاد دون العمل فيعتقد مبهما أن ما أراد الله تعالى به من العموم أو الخصوص حق ولكنه يوجب العمل واليه ذهب بعض مشايخ سمرقند (قوله من قال) وهو أبو عبدالله الثلجى من الاشاعرة (قوله لا يوجب الخ) لان اخلاء اللفظ عن المعنى لا يجوز فان أريد الاقل وهو الواحد فى الجنس والثلاث فى الجمع فهو عين المراد وان أريد مافوق الاقل فالاقل داخل فيه فصار الاقل متيقنا ومافوقه مشكوك فيه والجواب أن هذا اثبات اللغة بالدليل وهو باطل (قوله الا وقد خص الخ) الا اذا ثبت بالدليل أنه غير محتمل للخصوص كما يقال ان الله بكل شئ عليم (قوله وان لم نقف الخ) كلمة ان وصلية (قوله فيوجب) أى العام (قوله كخبر الواحد والقياس) فانهما يوجبان العمل والظن لا العلم أى اليقين (قوله هذا احتمال الخ) توضيحه أن دلالة صيغ العموم على العموم بحسب الوضع فانه قد تواتر أن الصحابة رضوان الله عليهم يستدلون بالعمومات ولا يحتاجون الى القرائن فلو لم تكن تلك الالفاظ موضوعة للعموم لاحتيج فى فهم العموم الى القرائن ودلالة اللفظ على المعنى بدون ظهور القرينة الصارفة قطعى وأما هذا أى احتمال الانصراف عن المعنى الموضوع له فهو ناشئ بلا دليل فلا يعتبر والا يلزم أن لا يقطع بمطلوب فى جميع العقود والفسوخ وأن يرتفع الامان عن اللغة والحس فيقال لا يجوز أكل مافى بيتك لاحتمال أن يكون غير ملكك ولا يحكم على شئ بشئ لاحتمال أن يكون هو غيره وما أبصرناه يحتمل أن يكون غير مبصرنا وهذا كله سفه فاحتمال التخصيص فى العام كاحتمال المجاز فى كل خاص ثم اذا لم يضر هذا فى قطعية الخاص كما مر لم يضر ذلك فى قطعية العام أيضا

موضوع لعدد معلوم لا يدل حروفه الا على هذا العدد ولا يدل هذا الاسم على جزء من أجزاء العدد بخلاف الشئ ورجال ونحوهما وذكر الجصاص أن العام ما ينتظم جمعا من الاسماء أو المعانى وقيل هذا سهو منه فتعدد المعانى لا يكون الا بعد التغاير والاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك لا ينتظمها لفظ واحد بل يحتمل أن يكون كل واحد منها مرادا باللفظ على الانفراد وهذا يكون مشتركا لا عاما ولا عموم للمشترك عندنا وعنده فدل أنه سهو أو مؤول وتأويله أن المعنى الواحد باعتبار تعدد محاله يسمى معانى مجازا فانه يقال خصب عام لانه عم الامكنة وهو فى الحقيقة معنى واحد ولكن لتعدد محاله سمى عاما ولكن هذا انما يصح اذا قال والمعانى لانه يراد به المحال وهى المسميات فكانا مترادفين فما صح أنه سهو لان فى التأويل تغيير كلمة أو الا أن الجصاص يقول بأن المعانى لها عموم كما قال بجهور مجوزى تخصيص العلة فانه يقال عمهم الخوف والجدب ويقال علة عامة ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها

﴿الفصل الثانى﴾ فى حكمه قبل الخصوص اعلم (أنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا حتى يجوز نسخ الخاص به)

المصنف رحمه الله بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام فانه لا يشترط عنده فى العام الاستغراق لجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب التوضيح يشترط فى العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص (وانه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا) بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل لاختلاف أعداد الجمع فلا يكون موجبا أصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله فيما يتناوله رد على من قال لا يوجب الفرد الا الواحد ولا الجمع الا الثلاث والباقى موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعى رحمه الله حيث ذهب الى ان العام ظنى لانه مامن عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل أن يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناشئ بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص عنه البعض كان احتمالا ناشئا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعى فيكون مساويا للخاص (حتى يجوز نسخ الخاص به) أى بالعام لانه يشترط فى الناسخ أن يكون مساويا للمنسوخ

(قوله أوخيرا) أى أقوى (قوله تصغير عرنة) قال ابن الملك عرنة واد بحذاء عرفة تصغيرها عرينة وهى قبيلة ينسب اليها العرنيون فسقطت ياء التصغير وتاء التأنيث عن النسبة كما يقال فى جهينة جهنى اه (قوله ماروى أنس بن مالك) روى الترمذى عن أنس أن أناسا من عرينة قدموا المدينة فاجتووها فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ابل الصدقة وقال اشربوا من ألبانها وأبوالها فقتلوا راعى رسول الله صلى الله عليه وسلم واستاقوا الابل وارتدوا عن الاسلام فأتى بهم النبى صلى الله عليه وسلم فقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وسمر أعينهم وألقاهم بالحرة قوله فاجتووها أى لم يوافقهم هواء المدينة وأصابهم الجوى وهو المرض وداء الجوف اذا تطاول وقوله سمر أى أحمى لهم مسامير ثم كحلهم بها والحرة موضع ذو حجارة سود وقيل المراد به حر الشمس ثم اعلم أن العرنيين أخذوا المال وقتلوا الراعى فقطع أيديهم وأرجلهم جزاء أخذ المال وقتلهم جزاء قتله فانهم صاروا قطاع الطريق وقاطع الطريق اذا أخذ المال وقتل فالامام عند الامام الاعظم رحمه الله بالخيار ان شاء قطع الايدى والارجل ثم قتل وان شاء قتل وأما سمر الاعين والالقاء بالحرة فاما أن يكون مثلة على مافهم الشارح كما سيجىء واما أن يكون جزاء سيئة بمثلها بأن كانوا قتلوا الراعى بهذا الطريق ويؤيده ماروى الترمذى عن أنس بن مالك أنه انما سمل النبى صلى الله عليه وسلم أعينهم لانهم سملوا أعين الرعاة والمثلة تغيير خلق الله فى الغياث مثله بضم ميم وفتح لام كوش وبينى بريدن وعقوبت كردن وفى الدر النثير مثلت بالقتيل جدعت أنفه أو أذنه أو مذاكيره أو شيأ من أطرافه والاسم مثلة وفى منتهى الارب

كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا البول

أوخيرا منه (كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول) وعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة وهى واد بعرفات وحديثهم ماروى أنس بن مالك رضى الله عنه ان قوما من عرينة أتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت ألوانهم وانتفخت بطونهم فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ألبانها وأبوالها ففعلوا ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله فى آثارهم قوما فأخذوا فأمر بقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وتركهم فى شدة الحر حتى ماتوا فهذا الحديث خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رحمه الله فى أن بول ما يؤكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوى وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لمأكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يؤكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوى وغيره عند أبى حنيفة رحمه الله ويحل عند أبى يوسف رحمه الله فى التداوى للضرورة على ماعرف وقصة هذا الحديث الناسخ ماروى انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابى صالح ابتلى بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن أعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يستنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شأن النزول أيضا خاص ببول ما يؤكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة بعموم اللفظ والذى يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التى تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت

سمل عينه كوركرد بچشم أو را و برون نمود وفى الغياث اثر بالكسر نشان و پس چيزى (قوله خاص ببول الابل الخ) اشارة الى دفع اعتراض تقريره ان الواقع فى حديث العرنيين لفظ الابوال وهو جمع من ألفاظ العموم فليس نسخ الخاص بالعام فلا يكون المثال مطابقا للممثل له وتوضيح الدفع أن حديث العرنيين وان كان عاما لكنه أقل أفرادا من حديث الاستنزاء من البول لاختصاصه ببول الابل فيكون خاصا بالنسبة اليه فصح التمثيل (قوله وهو عام) فان البول جنس محلى باللام ولا عهد فيحمل على الجميع (قوله عند أبى حنيفة) ويؤيده ماروى فى الصحاح انه صلى الله عليه وسلم قال لا شفاء فى المحرم وقد يقال ان معناه لا شفاء فى المحرم مادام هو حرام وأما عند الضرورة فلا يبقى هو حراما (قوله على ماعرف) أى فى الفقه (قوله الحديث الناسخ رواه الحاكم) وقال هذا حديث صحيح واتفق المحدثون على صحته كذا فى تنوير المنار (قوله استنزهوا الخ) النزهة بالضم دورى (قوله به) أى ببول ما يؤكل لحمه (قوله لعموم اللفظ) أى لا لخصوص السبب (قوله والذى يدل الخ) جواب سؤال مقدر تقريره ان دعوى النسخ انما تصح اذا ثبت تقدم حديث العرنيين وتأخر حديث الاستنزاء من البول ولم يثبت اذ لم يعرف التاريخ وحاصل الجواب ان انتساخ حديث العرنيين ثابت بدليل أن المثلة التى تضمنها هذا الحديث كانت مشروعة فى بدء الاسلام ثم نسخت بالاتفاق بحديث طويل رواه الترمذى عن بريدة وخلاصته أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا بعث أميرا على جيش أوصاه بوصايا و يقول اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا فدل انتساخها على انتساخ هذا الحديث وأنت لا يذهب عليك أن حديث العرنيين متضمن للحكمين المثلة وشرب أبوال الابل وانتساخ الاول أى المثلة لا يستلزم انتساخ الثانى أى شرب أبوال الابل فالجواب الحق أن حديث الاستنزاء من البول محرم وحديث العرنيين مبيح والمحرم هو المتأخر كيلا يتكرر النسخ وهو نسخ الاباحة الاصلية بالمحرم ثم نسخ المحرم بالمبيح على ما تقرر فى موضعه فثبت تقدم حديث العرنيين تدبر

(قوله بمسئلة فقهية) ذكرها الامام محمد في الزيادات كذا قيل (قوله بكلام مفصول) هذا القيد يفهم من المتن بدلالة لفظة ثم (قوله أى كالعام) انما فسر بهذا لئلا يتجه أن العام ما يتناول أفرادا متفقة الحدود والخاتم ليس كذلك وشموله للفص شمول الجزء ولا يصير اللفظ باعتبار الاجزاء عاما فيكون الخاتم والفص كلاهما خاصين فلا يستقيم التأييد (قوله ووقع التعارض) اذ لا يمكن جعل الوصية الثانية تخصيصا للاولى لعدم المقارنة بينهما حقيقة والمخصص لابد أن يكون مقارنا (قوله فيكون الفص للموصى لهما الخ) فان قلت لم لا يجوز أن تكون الوصية الثانية رجوعا عن الاولى فى حق الفص فيكون الفص للثانى بتمامه قلت ان وقت نفاذ الوصية ما بعد الموت فالوصية المتقدمة والمتأخرة كالمتقارنتين فى وقت النفاذ حكما فكيف تكون الثانية رجوعا عن الاولى (قوله فانه يكون بيانا الخ) فلا يصلح الثانى تخصيصا للاول لتحقق شرط التخصيص وهو المقارنة (قوله وعند أبى يوسف الخ) ذكر شمس الائمة فى زياداته وأبو زيد فى التقويم وفخر الاسلام على البزدوى هذه المسئلة من غير ذكر خلاف أبى يوسف

رحمه الله وقيل انه رواية خلاف

واذا أوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما

فى ابتداء الاسلام (واذا أوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما) تأييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهى أن العام مساو للخاص بمسئلة فقهية وهى انه اذا أوصى أحد بخاتمه لانسان ثم أوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشترك بين الاول والثانى على السواء وذلك لان الخاتم عام أى كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل أفرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص عند ولوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام مفصول وقع التعارض بينهما فى حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص بخلاف ما اذا أوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثانى وعند أبى يوسف رحمه الله يكون الفص للثانى البتة سواء أى بكلام موصول أو مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا فى حياته فكان الموصول والمفصول سواء كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها الآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان فى هذا المقام عامين اختلف فيهما الشافعى مع أبى حنيفة رحمهما الله ظنا منه بانهما مخصوصان عند أبى حنيفة رحمه الله وليس كذلك تقرير الاول ان فى قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله عليه عامدا أو ناسيا فينبغى أن لا يحل متروك التسمية أصلا كما ذهب اليه مالك رحمه الله ولكنكم خصصتم الناسى من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط فلنا ان نخص العامد منه أيضا بالقياس على الناسى وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم فلم يبق فى الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثانى ان فى قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كلمة من أيضا عامة شاملة لمن دخل فى البيت بعد قتل انسان أو بعد قطع أطرافه أو دخل فى

أبى يوسف رحمه الله رواية شاذة (قوله بعد مماته) أى ممات الموصى (قوله كما فى الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر) هكذا وجدت فى النسخة المعتمدة وتفصيله انه اذا أوصى برقبة عبده لانسان وبخدمتها لآخر تكون الرقبة للموصى له الاول والخدمة للثانى سواء كان بكلام موصول أو مفصول وأما فى أكثر النسخ الغير المعتمدة عليها فهذا التفصيل داخل فى الشرح (قوله لانهما) أى لان الرقبة والخدمة (قوله ظنا منه) أى من الشافعى رحمه الله (قوله وليس كذلك) أى فى الواقع (قوله مما لم يذكر الخ) المراد بالذكر الذكر باللسان بقرينة كلمة على والذكر

بالقلب يستعمل غير مقرون بها كذا قال ابن الملك ناقلا عن المحيط وكلمة ما وان كانت عامة لكنه أريد بها المذبوحات باجماع السلف وهذه الارادة ليست بتخصيص فانها بدلالة السوق واخراج بعض الافراد بدلالة السوق ليس بتخصيص فان التخصيص يكون بكلام مستقل (قوله كما ذهب اليه مالك) فى تفسير البيضاوى ما يخالفه وهو أن مالكا رحمه الله مع الشافعى رحمه الله وفى رحمة الامة انه ان كان ترك التسمية عامدا فلا يحل عند مالك وان كان ناسيا فعنه روايتان (قوله ولكنكم) أى أيها الحنفية (قوله من هذا) أى من هذا العام (قوله بالقياس على الناسى) فيه ان هذا قياس غير المعذور على المعذور فان الناسى معذور بعذر النسيان والعامد ليس بمعذور فلا يصح هذا القياس (قوله المسلم يذبح الخ) قال العينى فى شرح الهداية ان هذا الحديث رواه الدارقطنى بهذا اللفظ (المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم ما لم يتعمد) أى ما لم يتعمد ترك التسمية وهكذا الرواية فى الدر المنثور فهذا الحديث حينئذ صار مؤيدا لمذهبنا لا لمذهب الشافعى رحمه الله (قوله ومن دخله) أى البيت (قوله أيضا) أى كعموم كلمة ما فى قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (قوله أطرافه) أى أطراف الانسان من اليد والرجل

(قوله وأنتم) أى أيها الحنفية (قوله بالقياس على الصورتين الاولين) أى القتل بعد الدخول فى البيت والدخول فى البيت بعد قطع الاطراف وفيه أن القياس على الجانى بعد الدخول فى الكعبة قياس مع الفارق فانه هتك حرمة الكعبة فلا يكون له أمن وأما الداخل فى الكعبة بعد القتل فهو يلتجئ بالكعبة و يعظمها فينبغى أن لا يقتص منه و يكون له أمن

ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا بمخصوصين) اختلف أهل الاصول فى هذه المسئلة على ثلاثة أقوال اختص كل فريق باسم خاص من أصحاب العموم وأصحاب الوقف وأصحاب الخصوص وأصحاب العموم فريقان فريق قالوا بأنه يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كأنه نص على كل فرد من أفراد العموم وهو مذهب مشايخ العراق من أصحابنا كالكرخى والجصاص وجمهور المتأخرين من ديارنا كالقاضى أبى زيد ومن تابعه وهو قول جمهور المعتزلة وذكر عبد القاهر البغدادى من أصحاب الحديث فى كتابه ان هذا مذهب أبى حنيفة رحمه الله وأصحابه والدليل على ان المذهب هذا الذى حكينا ان أبا حنيفة رحمه الله قال ان الخاص لا يقضى أى لا يترجح على العام بل يجوز أن ينسخ الخاص به كحديث العرنيين فى بول ما يؤكل لحمه نسخ وهو خاص بقوله عليه السلام استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه وهو عام وكذا قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة نسخ بقوله عليه السلام ما أخرجته الارض ففيه العشر وقد ذكر محمد فى الزيادات اذا أوصى بخاتمه لانسان ثم أوصى بفصه لآخر فى كلام مفصول فالحلقة للاول والفص بينهما نصفان لانه اجتمع فى الفص وصيتان احداهما بايجاب عام اذ الخاتم يتناوله بعمومه والاخرى بايجاب خاص ثم أثبت المساواة بينهما فى الحكم ولم يجعل الخاص أولى وقال فى الوصايا لو كانت الوصيتان بهذه الصفة بكلام موصول لكان الفص للموصى له بالفص والحلقة للآخر لان الخاص لما قرن بالعام صار بيانا فظهر أن مراده بالايجاب العام الحلقة دون الفص ولما تأخر لم يصر بيانا وكان معارضا وقال أبو يوسف المفصول كالموصول لان الفص دخل تحت الوصية الثانية قصدا وفى الاولى تبعا واعتبار القصد أحق وقالوا فى المضارب ورب المال اذا اختلفا فى عموم الاذن وخصوصه ان القول لمن يدعى العموم أيهما كان ولولا المساواة بين الخاص والعام حكما وقيام المعارضة بينهما لما صير الى الترجيح بمقتضى العقد اذ العقد عقد

البيت ثم قتل فيه أحدا فينبغى أن يكون كل من هؤلاء آمنا وأنتم خصصتم من هذا من قتل فى البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع أطرافه وقلتم انه يقتص من هذين فى البيت فلنا أن نخص الصورة الثالثة أيضا وهو من دخل فى البيت بعد أن قتل انسانا فيقتص منه بالقياس على الصورتين الاولين وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق تحت هذا العام الا الآمن من عذاب النار فأجاب المصنف رحمه الله عن جانب أبى حنيفة رحمه الله بقوله (ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد) أى لا يجوز تخصيص الشافعى رحمه الله العامد عن قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسى وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى أو لم يسم وتخصيص الداخل فى البيت بعد ما قتل عن قوله ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم (لانهما ليسا بمخصوصين) تعليل لقوله لا يجوز أى لان هذين العامين ليسا بمخصوصين أولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسى ليس بداخل فى قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله أصلا اذ هو فى معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد

(قوله الحرم لا يعيذ الخ) قصته انه لما تخلف ابن الزبير وأشياء عن بيعة يزيد أراد أن يرسل البعث الى مكة عمرو بن سعيد من ولاة يزيد للقتال مع ابن الزبير فقال ابن شريح انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان مكة حرم لا يصاد صيدها ولا يقطع شجرها فقال ان الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم كذا فى صحيح البخارى فهذا قوله وهو ظالم بارسال البعث الى مكه فلا اعتداد بقوله وقد جاء فى بعض الروايات ان ابن شريح أنكر عليه أن يكون هذا من قوله عليه السلام والاعانة بالذال المعجمة در پناه كرفتن كذا فى المنتخب (قوله عن قوله تعالى الخ) ايماء الى ان اضافة التخصيص فى المتن لادنى ملابسة (قوله وقوله) بالجر معطوف على المجرور فى قوله بالقياس (قوله وتخصيص) بالرفع معطوف على قوله تخصيص الشافعى الخ (قوله كما زعمتم) أى أيها الشافعية (قوله اذ هو فى معنى الذاكر الخ) يعنى أن الناسى ذاكر حكما لقيام الملة الداعية الى الذكر مقامه للعذر فلا يكون متروك التسمية ناسيا من افراد مما لم يذكر اسم الله عليه فلم يخص الخ وما قال ابن الحاجب من ان الناسى مخصص اتفاقا فهو صادر عن عدم الاطلاع على حقيقة مذهبنا والا لما حكم بالاتفاق (قوله العامد) أى متروك التسمية عامدا وكذا

للاسترباح به ومهما كان التصرف أعم كان أجلب للربح وقال عامة مشايخنا ان العام الذي لم يثبت خصوصه لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس وزعموا أن المذهب هذا ولهذا قلنا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى أو لم يسم لانه عام لم يثبت خصوصه اذ الناسي جعل ذاكرا حكما لقيام الملة مقام الذكر تخفيفا عليه وكذا لا يجوز تخصيص قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بالقياس على ما اوجب في الحرم فانه يقتص فيه فكذا اذا التجأ الجاني اليه أو بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وكذا لا يجوز تخصيص عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب حتى لا يتعين قراءة الفاتحة فرضا وفريق قالوا بأنه يوجب الحكم لا على القطع وهو قول الشافعي ومشايخ سمرقند رئيسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي ولهذا جوز الشافعي تخصيص العام بالقياس أو بخبر الواحد ابتداء كما في هذه المسائل التي بينا وأما أصحاب الوقف وهم الذين توقفوا في حق العمل والاعتقاد كعامة المرجئة والاشعرية وأبي سعيد البردعي منا فقالوا ان العام مجمل فيما أريد به لاختلاف أعداد الجمع اذ لفظ العام يطلق على الثلاثة والاربعة والخمسة وغير ذلك مع أن كل واحد يخالف صاحبه ألا ترى أنه يستقيم تأكيده بما يفسره تقول جاءني القوم كلهم أجمعون ولو كان العموم موجب مطلق هذا اللفظ لم يستقم تأكيده لانه يكون عبثا لافادته فائدة حاصلة ولهذا لا يصح تأكيد الخاص بمثله بان يقال جاءني زيد كله أو جميعه وانما يقال جاءني زيد بنفسه لانه يحتمل المجاز دون البيان فدل أن ما هو المراد منه غير معلوم فكان بمنزلة المجمل فيجب الوقف وقد يذكر لفظ العام ويراد به الخاص قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به رجل واحد وهو نعيم بن مسعود وقال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وقال رب ارجعون فعند الاطلاق يحتمل العموم والخصوص فكان بمنزلة المشترك والا لكان مجازا في أحدهما وهو خلاف الاصل فيجب الوقف فيه حتى يظهر المراد وأما أصحاب الخصوص وهم الذين حملوا اللفظ على الثلاثة اذا كان جمعا وعلى الواحد اذا كان جنسا فقالوا ان الاقل متيقن فجعل مرادا فيتوقف فيما وراءه وجه قول أصحاب العموم أن العموم معنى مقصود عند العقلاء كمعنى الخصوص فيجب أن يكون له صيغة مخصوصة يعرف المقصود بتلك اللفظ لان الالفاظ لا تقصر عن المعاني فان من أراد أن يعتق عبيده فانما يتمكن من تحصيل هذا المقصود بقوله عبيدي أحرار وقد ظهر الاستدلال بالعموم عن رسول الله عليه السلام فانه عليه السلام حين دعا أبي بن كعب وهو في الصلاة فلم يجبه بين خطأه فيما صنع بقوله يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وهذا عام ولو كان موجبه الوقف لم يكن لاستدلاله عليه به معنى وعن الصحابة رضي الله عنهم فانهم خالفوا الصديق رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة مستدلين بقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وهو عام وهو استدل عليهم بقوله فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم فرجعوا الى قوله وهو عام وحين اختلف علي وابن مسعود رضي الله عنهما في المتوفى عنها

وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالآمن آمن الذات والاطراف كانها ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيه اذ معنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله بعد ما صار مباح الدم بردة أو زنا أو قصاص لانه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن مضمون الآية لانه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان آمن الحرم لانا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تعالى أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف رحمه الله لما فرغ عن بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص وأورد فيه ثلاثة مذاهب وبين كل واحد) وبهذا سقط ما في تنوير المنار مجيبا عن استدلال الشافعي رحمه الله بحديث لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم از حديث ايتقدر لازم مى آيد كه

والمال ذليل فلا مناسبة بين الاطراف والمال الا أن الاطراف كالمال في نظر الشارع لا كالانفس لسهولة أمر الاطراف بخلاف الانفس فان أمرها خطير (قوله وكذا القاتل الخ) أي ليس بداخل (قوله من دخله الخ) فهو آمن لا يتعرض له لكنه يلجأ الى الخروج بأن لا يطعم ولا يسقى حتى يخرج (قوله بردة الخ) متعلق بقوله صار (قوله باشر) في منتهى الارب باشر الامر بخود خود قيام كردن (قوله فهو) أي القاتل بعد الدخول فيه (قوله لا يقال ان الخ) اعتراض حاصله أن الضمير المنصوب في ومن دخله راجع الى البيت لسبق ذكره لا الى الحرم لعدم ذكره فاثبات الامن لمن قتل ثم دخل في الحرم بهذه الآية مشكل (قوله لانا نقول ان الخ) جواب توضيحه ان الضمير المنصوب وان كان راجعا الى البيت الا ان الحرم أخذ حكم البيت وهو الامن بنص آخر وهو قوله تعالى (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا) أي أولم يعلموا أنا جعلنا بلدهم مكة حرما آمنا كذا في الجلالين فلا فصل حينئذ بين البيت وحرمه في الامن بل كل منهما محل الامن (قوله

روجها اذا كانت حاملا فقال علي تعتد بأبعد الاجلين مستدلا بقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا وبقوله أجلهن أن يضعن حملهن وقال ابن مسعود من شاء باهلته ان قوله أجلهن أن يضعن حملهن آخرهما نزولا فصار ناسخا له واستدل بهذا العام على أن عدتها بوضع الحمل لا غير وجعل الخاص الذى فى سورة البقرة منسوخا بهذا العام فى حق الحامل وعن على رضى الله عنه أنه حرم الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين وقال أحلتهما آية وهو قوله تعالى أو ما ملكت أيمانهم وحرمتهما آية وهو قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة وترجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضى الله عنه فى هذا الاستدلال الا أنه رجح الموجب للحل عند التعارض باعتبار الاصل اذ الاصل هو الحل بعد وجوب سبب الحل فاستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة رضى الله عنهم ولم ينكر عليهما أحد فحل محل الاجماع (س) يحتمل أن يكون الصحابة فهموا العموم منها بدلائل اقترنت بها دلت على العموم (ج) الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر له سبب الا عموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولو لم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل ولو نقلوا لظهرت ظهور النصوص ثم قال الشافعى كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فيتمكن فيه شبهة ولا تعين مع الاحتمال قلنا ان المراد بمطلق الكلام حقيقته وهو ما كانت الصيغة موضوعة له وهذه الصيغة وضعت للعموم فكانت حقيقة له وما هو حقيقة الشئ يكون ثابتا به قطعا ما لم يقم الدليل على مجازه وارادة الخصوص لا تصلح دليلا اذ هو أمر باطن لا نقف عليه فيكون ساقط العبرة فى حق المخاطب ويدار الحكم فى حقه على اللفظ المطلق الخالى عن القرينة فالموهوم لا يعارض المعلوم والجواب عن الواقفية أنا ندعى أن موجبه العموم قطعا ولم ندع أنه محكم لاحتمال ارادة الخصوص فصلح توكيده بما يقطع باب الاحتمال ليصير محكما وهذا كالخاص فان قوله جاءنى زيد غير محكم لاحتمال المجاز بأن يكون المراد به مجىء رسوله أو كتابه فاذا قال جاءنى زيد نفسه صار محكما وانتفى احتمال المجاز

﴿الفصل الثالث﴾ فى حكمه بعد الخصوص (فان لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به

مذهب بدليل وشبهه بمسئلة فقهية فقال (فان لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به) أى ان لحق هذا العام الذى كان قطعيا مخصص معلوم المراد أو مجهول المراد فالمختار أنه لا تبقى قطعيته ولكن يجب العمل به كما هو شأن سائر الدلائل الظنية من خبر الواحد والقياس والتخصيص فى الاصطلاح هو قصر العام على بعض مسمياته بكلام مستقل موصول فان لم يكن كلاما بأن كان عقلا أو حسا أو عادة أو نحوه لم يكن تخصيصا اصطلاحا ولم يصر ظنيا وكذا

حرم بناء هند نيست وازاين لازم نمى آيد كه كعبه بناء هنده نباشد اه (قال فان لحقه الخ) هذا بظاهره يدل على أن الخصوص يكون لاحقا متأخرا وهذا خلاف التحقيق فان التخصيص يكون بالموصول فمعنى الكلام حينئذ فان ظهر دليل الخصوص الخ فالخصوص ههنا بمعنى المخصص أو المضاف محذوف أى دليل الخصوص (قوله معلوم المراد الخ) ايماء الى دفع ما يتوهم من ان دليل الخصوص يكون معلوما فلا وجه لترديده بين المعلوم والمجهول كما هو فى المتن (قوله بكلام مستقل) أى بكلام يفيد حكما بانفراده وغير المستقل ما لا يفيد حكما لو ذكر مفردا كالغاية والصفة وغيرهما (قوله موصول) فيه ايماء الى أن التخصيص فى المرة الثانية ليس بتخصيص اصطلاحا بل هو نسخ لكونه متراخيا كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله وقال بعض الشراح ان المقارنة شرط للمخصص أول مرة وليس داخلا فى ماهيته فحينئذ كان التخصيص فى المرة الثانية تخصيصا اصطلاحا (قوله فان لم يكن) أى المخصص (قوله أو نحوه) ككون بعض الافراد ناقصا أو زائدا أما العقل فكقولنا خالق كل شئ فانه عام والعقل حاكم بأن المراد من كل شئ ما سوى الله تعالى وقيل ان المراد من الشئ فى قوله تعالى خالق كل شئ المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل تأمل ومن هذا القبيل خروج الصبيان والمجانين من الاحكام التكليفية فانه بالعقل وأما الحس فنحو أوتيت من كل شئ وأما العادة فنحو لا يأكل رأسا فيقع على المتعارف لا على رأس الجراد وأما كون بعض الافراد ناقصا فنحو كل مملوك لى فهو حر فلا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه فانه مملوك رقبة لا يدا ان
وأما كون بعض الافراد زائدا فنحو الحلف بأن لا يأكل فاكهة ولا نية له فانه لا يقع على الرطب فانه وان كان فاكهة عرفا ولغة الا أن فيه معنى زائدا على التفكه أى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن (قوله ولم يصر) أى العام ظنيا وهذا اذا كان المخصص العقل فان ما حكم العقل بخروجه يخرج وتبقى الدلالة قطعية على الباقى كما كانت واما اذا كان المخصص الحس أو العادة أو نحوهما فالظاهر ان لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا كذا فى التلويح (قوله وكذا الخ) أى لا يكون تخصيصا اصطلاحا ان لم يكن أى المخصص مستقلا بل كان التخصيص بغاية الخ

عملا بشبه الاستثناء والنسخ) وذلك مثل قول الشافعي في موجب العام قبل الخصوص والدليل على أن المذهب هذا اجماع السلف على الاحتجاج به فان أبا حنيفة رحمه الله استدل على فساد البيع بالشرط بنهيه عليه السلام عن بيع وشرط وعلى استحقاق الشفعة للجار الملاصق بقوله عليه السلام الجار أحق بصقبه وهما عامان مخصوصان واستدل محمد على فساد بيع العقار قبل القبض بنهيه عليه السلام عن بيع مالم يقبض وهو عام مخصوص والدليل على أنه لم يبق قطعيا اجماعهم على جواز تخصيصه بخبر الواحد والقياس والعام المخصوص دون خبر الواحد فالقياس لا يصلح معارضا بخبر الواحد عندنا حتى أخذنا بخبر القهقهة وتركنا القياس به وصحت معارضته بالقياس من حيث الظاهر وأما التعارض حقيقة فلا لانه تبين انه لم يدخل تحت العام فلا يكون بينهما تعارض اذ مقتضاه أن يوجب كل واحد خلاف الآخر وهنا يظهر أن العام لا يوجب الحكم في الفرد المخصوص ولان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه لانه تبين أن قدر المخصوص لم يدخل تحت العموم كالاستثناء ولهذا لا يكون الا مقارنا عند القاضي أبي زيد وكثير من الفقهاء وان جوز المتكلمون والشيخ أبو منصور

ان لم يكن مستقلا بل كان بغاية أو شرط أو استثناء أو صفة وسيجيء تفاصيلها وكذا ان لم يكن موصولا بل كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل نسخا على ما سيجيء هكذا قالوا وعند الشافعي رحمه الله كل ذلك يسمى تخصيصا لانه عنده هو قصر العام على بعض المسميات مطلقا وكثيرا ما يطلق التخصيص على المتراخي مجازا عندنا أيضا ونظير الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله منه الربا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم أي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا فهو حينئذ نظير الخصوص المعلوم ولكن لم يعلم حال ما سوى الاشياء الستة البتة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم عنا ولم يبين لنا أبواب الربا أي بيانا شافيا فاحتاجوا الى التعليل والاستنباط فعلل أبو حنيفة بالقدر والجنس والشافعي رحمه الله بالطعم والثمنية ومالك رحمه الله بالاقتيات والادخار فعمل كل بمقتضى تعليله في تحريم أشياء وتحليل أشياء على ما يأتي في باب القياس ان شاء الله تعالى (عملا بشبه الاستثناء والنسخ) تعليل للمذهب المختار وبيانه أن دليل التخصيص وهو قوله تعالى وحرم الربا يشبه الاستثناء باعتبار حكمه وهو أن المستثنى كما لم يدخل فيما قبل كذلك المخصوص لم يدخل تحت العام ويشبه

أما الغاية فنحو أتموا الصيام الى الليل وأما الشرط فنحو أنت طالق ان دخلت الدار فقصر صدر الكلام على بعض التقادير وأما الاستثناء فنحو جاءني القوم الا زيدا وأما الصفة فنحو في الابل السائمة زكاة ثم اعلم انه ليس غير المستقل منحصرا في هذه الاربعة بل له قسم خامس أيضا وهو بدل البعض نحو جاءني القوم أكثرهم (قوله ان لم يكن) أي المخصص (قوله بل نسخا) ففي التخصيص ارادة البعض من العام من أول الامر وفي النسخ أريد الكل من العام ثم رفع حكم البعض (قوله لانه) أي التخصيص (قوله مطلقا) أي أعم من ان يكون بالمستقل أو بغيره موصولا أو غير موصول (قوله وكثيرا ما يطلق الخ) كما يقال خص الكتاب بالسنة وخص بعض الآيات بالبعض مع التراخي (قوله لدخول لام الجنس فيه) ولا عهد (قوله وقد خص الخ) أورد أن قوله تعالى وحرم الربا ليس كلاما مستقلا لاحتياجه الى ماقبله لرجع الضمير فكيف يتحقق التخصيص فتأمل (قوله وهو) أي الربا (قوله بقوله الخ) قدمر هذا الحديث فتذكر (قوله الخصوص المعلوم الخ) فانه علم أن المراد الفضل على القدر أي الكيل والوزن بدلالة قوله مثلا بمثل (قوله قال عمر رضي الله عنه خرج الخ) كذا رواه ابن ماجه (قوله شافيا) أي بيانا يحتوي على جميع الجزئيات والمواد (قوله بالقدر) أي الكيل والوزن فاذا اجتمع الجنس مع الكيل أو الجنس مع الوزن حرم الربا (قوله بالطعم) أي في المطعومات والثمنية أي في الاثمان فبيع الحديد بالحديد متفاضلا يجوز عند الشافعي لا عندنا وبيع البيضة بالبيضتين يجوز عندنا لا عنده (قوله بالاقتيات والادخار) أي في غير الذهب والفضة وأما فيهما فالعلة عند الامام مالك هو النقدية كما هو عند الشافعي كذا في معالم التنزيل وقال الامام الرازي في التفسير الكبير ان العلة عند الامام مالك هو القوت أو ما يصلح به القوت وهو الملح فما كان من الفاكهة مما ييبس فيصير فاكهة يابسة تدخر وتؤكل فلا يباع بعضه ببعض الا يدا بيد ومثلا بمثل اذا كانا من صنف واحد فان كانا من صنفين مختلفين فلا بأس بأن يباع منه اثنان بواحد يدا بيد ولا يصلح الى أجل وما كان من الفاكهة لا ييبس ولا يدخر وانما يؤكل رطبا كالبطيخ والاترج فجاز أن يؤخذ منه من صنف واحد اثنان بواحد يدا بيد كذا في الموطا للامام مالك رحمه الله في الصراح قوت خورش دادن يقال قات أهله والاسم قوت بالضم وهو ما يقوم به بدن الانسان من الطعام يقال عنده قوت ليلة ويقال قته فاقتات كما يقال رزقته فارتزق والادخار ذخيره نهادن (قوله يشبه الاستثناء) ولذا اشترط اقترانه بالعام كما اشترط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه (قوله فيما قبل) أي في صدر الكلام

(قوله [illegible] الخ) اعترض عليه بأن المعارضة اذا ثبتت بين القياسين فالمجتهد أن يعمل بأيهما شاء بشهادة قلبه لا أن يعمل بكليهما وههنا قد تحققت المعارضة بين القياس على الاستثناء والقياس على النسخ فينبغي أن يعمل باحدهما كما عمل أهل المذهب الثانى وأهل المذهب الثالث لا بكليهما كما هو مذهبنا وأجيب بأن هذا فى القياس المستنبط من الاصول الثلاثة لا فى القياس الشبهى الذى هو ليس بحجة (قوله وتوفر) فى الصراح توفير تمام كردن حق كسى را (قوله معلوما ومجهولا) أى معلوم المراد عند السامع ومجهوله (قوله على الشبه الاول) أى شبه لاستثناء (قوله المذهب الثانى) وهو أنه يسقط الاحتجاج بالعام عند لحوق الخصوص

الخصوص متراخيا ويشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مفيد بنفسه فلم يجز الحاقه بأحدهما بعينه حتى لا يلغو أحد الشبهين بل نعتبر فى كل باب بنظيره رعاية للشبهين فقلنا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فاعتبار جانب حكمه وهو أنه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء الخصوص لان جهالة المستثنى توجب جهالة فى المستثنى منه واعتبار جانب صيغته يسقط دليل الخصوص ويبقى حكم العام فى جميع ما تناوله لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم لانه لا يصلح معارضا فكيف يصلح ناسخا فلا يبطل واحد منهما بالشك أى لا يسقط دليل الخصوص لكونه مجهولا بالشك لانه باعتبار أحد شبهيه مسقط وباعتبار الآخر لا ولا يخرج ما وراءه من أن يكون العام حجة فيه بالشك لان اعتبار أحد شبهيه يخرجه من أن يكون حجة فيه واعتبار الآخر لا فلم يخرج من كونه حجة بالشك ولم يبق قطعيا بالشك وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة قابل للتعليل فان الاصل فى النصوص التعليل عندنا وبالتعليل لا ندرى ما يتعدى اليه حكم المخصوص مما يتناوله العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولا على اعتبار صيغة النص وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقى بعد الثنيا فصار قدر المستثنى كأنه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل لتعدية الحكم الثابت فى الاصل الى الفرع فما ليس بثابت كيف يتصور تعليله وهذا بخلاف الناسخ فان الناسخ وان كان معلوما لا يمكن تعليله لان عمله فى رفع الحكم بطريق المعارضة فان التعليل فيه يؤدى الى اثبات التعارض بين النص والعلة والعلة لا تكون معارضة للنص وهذا التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو انه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضا للنص (س) دليل الخصوص

الناسخ باعتبار صيغته وهو أن صيغته مستقلة كالناسخ فيجب علينا أن نراعى كلا الشبهين ونوفر حظ كل منهما على تقديرى كون الخصوص معلوما ومجهولا لا أن نقتصر على الشبه الاول كما اقتصر عليه أهل المذهب الثانى ولا أن نقتصر على الشبه الثانى كما اقتصر عليه أهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوما فرعاية شبه الاستثناء تقتضى أن يبقى العام قطعيا على حاله لان المستثنى اذا كان معلوما كان المستثنى منه فى الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضى أن لا يصح الاحتجاج بالعام أصلا لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا يلزم معارضة التعليل النص واذا قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم بقى فيصير مجهولا وجهالته تؤثر فى جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولا فينعكس المعلوم يعنى أن رعاية شبه الاستثناء تقتضى أن لا يصح التمسك بالعام أصلا لان جهالة المستثنى تؤثر فى جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيأ ورعاية شبه الناسخ

كما سيجىء (قوله على الشبه الثانى) أى شبه الناسخ (قوله المذهب الثالث) وهو أنه يبقى العام قطعيا بعد لحوق الخصوص كما كان (قوله لان الناسخ الخ) توضيحه أن الناسخ مستقل تام وكل مستقل تام يقبل التعليل فان الاصل فى الاحكام الشرعية أن تكون معللة فالناسخ يقبل التعليل والمخصص شبيه بالناسخ فهو يقبل التعليل أيضا واذا قبل المخصص التعليل الخ ثم اعلم أن قبول النسخ التعليل باعتبار استقلال الصيغة وأما باعتبار حكمه فلا يقبل التعليل لان حكمه رفع الحكم باعتبار المعارضة والمدافعة بعد الثبوت والتعليل لا يعارض النص لانه دون النص فلا ينسخ النص فالناسخ لا يقبل التعليل بنفسه أى باعتبار حكمه ولا يلزم معارضة التعليل النص المنسوخ وهو باطل ولا يلزم هذه المعارضة فى المخصص اذا يقبل التعليل فان حكمه ليس رفع الحكم بعد ثبوته بطريق المعارضة على ما سيجىء (قوله وان لم يقبل الخ) كلمة ان وصلية (قوله فلا يدرى الخ) أى فلا يدرى قدر ما خرج من الافراد ولو كانت العلة معلومة فاحتمال العلة الاخرى قائم فان الحكم قد يكون معللا بعلل شتى (قوله وكم بقى) أى تحت العام (قوله فيصير) أى دليل الخصوص (قوله تؤثر فى الخ) فيسقط الاحتجاج بالعام (قوله ولكن يصح الخ) لان العام قبل التخصيص كان معمولا به وبعد التخصيص وقع الشك فى سقوطه فلا يسقط بالشك (قوله فينعكس المعلوم) أى ينعكس الحكم المعلوم آنفا (قوله ورعاية شبه الناسخ الخ) اعترض عليه بأن المخصص المستقل يشبه الناسخ لفظا لا معنى ألا ترى أن الناسخ يرفع الحكم بعد ثبوته وفى التخصيص يكون الحكم من بدء الامر على الباقى فليس الشبه

تقتضى

بينهمامعنى والمعتبر المعنى فينبغى أن لايعتبرشبه الناسخ بل يعتبرشبه الاستثناء فان الاستثناء كما أنه لاخراج البعض كذلك التخصيص فبينهماشبه معنوى وأجاب عنه بحر العلوم رحمه الله بان المخصص لاستقلاله يفيد حكما معارضا لحكم العام ولهذه المعارضة يدفع الحكم عن بعض أفراد العام من بدء الامر كما أن الناسخ يفيد حكما معارضا لحكم المنسوخ ولهذه المعارضة يرفع حكم المنسوخ فليس الفرق بين المخصص والناسخ الا أن الناسخ رافع الحكم والمخصص رافع الحكم فصار الشبه بينهما معنويا لالفظيا فقط (قوله أن يبقى الخ) ويسقط المخصص المجهول لان الخ (قوله يسقط الخ) لان النسخ يكون باعتبار المعارضة والمجهول

يشبه الاستثناء والناسخ وكل واحد منهما لايعلل فينبغى أن لايعلل دليل الخصوص (ج) الاستثناء انما لايعلل لانه غير مستقل بنفسه وهو مستقل والناسخ انما لايعلل لئلا تعارض العلة النص وهنا لاتعارض فاعتبار الصيغة يخرج العام من أن يكون حجة فيما وراء المخصوص واعتبار الحكم لافلم يخرج عن كونه دليلا بالشك ولم يبق قطعا بالشك وكان دون خبر الواحد ولهذا يجوز ترك العموم الذى ثبت خصوصه بالقياس ولم يجز ترك موجب خبر الواحد بالقياس لان خبر الواحد تعين بأصله وانما الاحتمال فى طريقه لتوهم غلط من الراوى أو كذبه وثبوت الحكم بهذا العام فيما وراء المخصوص مع شك واحتمال فى أصله فصح أن يعارضه القياس (فصار كما اذا باع عبدين بألف على انه بالخيار فى أحدهما بعينه وسمى ثمنه) أى صار دليل الخصوص نظير هذه المسئلة وهو انه اذا باع من رجل عبدين بألف وشرط الخيار فى أحدهما دون الآخر للبائع أو للمشترى فان لم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى لم يجز البيع فى واحد منهما لجهالة الثمن وان كان ثمن كل واحد منهما مسمى فان لم يعين المشروط فيه الخيار لم يجز أيضا لجهالة المبيع وان عين جاز البيع فى الآخر ولزم بالثمن المسمى له لان الخيار لايمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير الاستثناء فعدم العقد فى المشروط له الخيار باعتبار الحكم فاذا كان مجهولا كان العقد فى الآخر ابتداء فى المجهول واذا كان معلوما ولم يكن ثمن كل واحد منهما مسمى كان العقد فى الآخر ابتداء بالحصة فلا ينعقد صحيحا وباعتبار السبب كان متناولا لهما بصفة الصحة فاذا كان الذى لاخيار فيه معلوما وثمنه مسمى لزم العقد فيه كما لو جمع بين حر وعبد وباعهما وسمى لكل واحد ثمنا عندهما ولم يعتبر الذى شرط فيه الخيار شرطا فاسدا فى الآخر بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله فيما اذا باع حرا وعبدا وشاة ذكية وميتة وسمى ثمن كل واحد منهما انه يعتبر شرطا فاسدا فى الآخر ويفسد به البيع لان اشتراط قبول العقد فى الحر

تقتضى أن يبقى العام قطعيا لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا أيضا بين بين وقلنا لايبقى قطعيا ولكن يصح التمسك به (فصار كما اذا باع عبدين بألف على انه بالخيار فى أحدهما بعينه وسمى ثمنه) تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسئلة فقهية أى صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسئلة الفقهية وهى أن يعين الخيار فى أحد العبدين المبيعين ويسمى ثمنه على حدة وذلك لان هذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثانى أن لايعين ولايسمى والثالث أن يعين ولايسمى والرابع أن يسمى ولايعين فالعبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد غير داخل فى الحكم فمن حيث انه داخل فى العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل فى الحكم يكون رده بيان أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذى له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضى صحة البيع فى الصور الاربع

لايفيد حكما فكيف يكون معارضا (قوله ولكن يصح التمسك الخ) لما مر من أن العام قبل التخصيص كان معمولا به وبعد التخصيص وقع الشك فى سقوطه فلا يسقط بالشك (قال على أنه) أى البائع (قوله تشبيه) أى تنظير لاتمثيل والفرق بينهما أن المثال من أفراد الممثل له بخلاف النظير (قوله ونظير هذه المسئلة) فيه مسامحة فان المخصص ليس نظير هذه المسئلة بل هو نظير رد العبد المخير فيه بالخيار الواقع فى هذه المسئلة على مايظهر فى الشرح (قوله المبيعين) أى بصفة واحدة (قوله على أربعة أوجه) مثال الاول كما اذا باع زيدا وعمرا بيعا واحدا كلا منهما بخمسمائة على أن البائع بالخيار فى زيد ثلاثة أيام ومثال الثانى باعهما بالف على أنه بالخيار فى أحدهما من غير تعيين لثمن كل ولا لما فيه الخيار ومثال الثالث باعهما بالف من غير تفصيل الثمن على أنه بالخيار فى زيد ومثال الرابع باعهما بالف كلا منهما بخمسمائة على أنه بالخيار فى أحدهما (قوله داخل الخ) لورود الايجاب على العبدين (قوله غير داخل الخ) فان حكم البيع هو ملك المشترى والخيار اذا كان للبائع فلا يخرج المبيع الذى هو محل الخيار عن ملك البائع ولا يدخل تحت ملك المشترى على ما فى تنوير الابصار (قوله المبيع) أى العبد المخير فيه (قوله تبديلا) أى للعقد (قوله فيكون) أى هذا الرد (قوله رده) أى رد العبد المخير فيه بخيار الشرط (قوله فيكون الخ) أى هو هذا العبد المبيع المخير فيه بالخيار

فاسد وقد جعله مشروطا فى قبول العقد فى القن حين جمع بينهما فى الايجاب والبيع يفسد بالشرط الفاسد فاما اشتراط قبول العقد فى الذى فيه الخيار ليس بشرط فاسد لان البيع بشرط الخيار ينعقد صحيحا من حيث السبب فكان العقد فى الآخر لازما (وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما للبيان انه لم يدخل

لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضى فساد البيع فى الصور الاربع لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور فى المتن صح البيع لشبه الناسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفى مسألتنا العبد الذى فيه الخيار داخل فى العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل أحدهما أو كلاهما لا يصح لشبه الاستثناء ففى صورة جهل كليهما يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف الا أحدهما بحصة ذلك وذلك باطل وفى صورة جهل المبيع يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف الا أحدهما بخمسمائة وفى صورة جهل الثمن يصير كأنه قال بعتهما بألف الا هذا بحصة من الالف ولم يعتبر فى هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار و يلزم العقد فى العبدين وهو خلاف ما قصده القائل (وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما للبيان أنه لم يدخل) هذا هو المذهب الثانى واليه ذهب الكرخى وعيسى بن أبان وهؤلاء قد فرطوا فى هذا العام المخصوص البعض و يقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك أصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمة أو مجهولا كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم راعوا جانب

(قوله مبيع ببيع واحد) لان الصفقة واحدة تفرد أحدهما بخيار الشرط يكون فسخ بعضه وهو لا يوجب خلاف بيع الآخر فان قلت انه اذا رد واحد منهما بخيار الشرط ولزم المبيع فى الآخر قسم الالف الثمن على قيمتهما فما أصاب الآخر يلزم على ذمة المشترى وهذا هو البيع بالحصة وهو باطل بجهالة الثمن قلت ان هذا هو البيع بالحصة بقاء أى فى المآل لا ابتداء والفاسد هو البيع بالحصة ابتداء كان يقول بعت هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر (قوله بجعل الخ) وذلك لانه لما جمع بين العبدين فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل منهما قبوله فى الآخر حتى لا يملك المشترى قبول أحد العبدين دون الآخر كذا فى التلويح فجعل ما ليس بمبيع وهو العبد المخير فيه شرطا لقبول المبيع وهذا مفسد للبيع (قوله لشبه الناسخ الخ) لا لشبه الاستثناء كما فى التنوير فان شبه الاستثناء يقتضى فساد البيع لا صحته للزوم جعل قبول غير المبيع شرطا لقبول المبيع وهذا شرط فاسد مفسد للبيع وان غرك معلومية الاستثناء فان الاستثناء المعلوم يكون صحيحا فادفعه بأن معلومية الاستثناء لا تدفع ذلك الشرط الفاسد المفسد (قوله ولم يعتبر الخ) أى لم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد هذا البيع بالشرط الفاسد وهو جعل قبول الخ (قوله اذا جمع الخ) أى باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما فهذا البيع فاسد فى العبد عند أبى حنيفة رحمه الله على ما سيجىء (قوله لان الخ) علة لقوله ولم يعتبر الخ (قوله لم يكن الخ) فان محل البيع هو المال المتقوم والحر ليس كذلك على ما مر فليس الحر داخلا لا فى العقد ولا فى الحكم فاشتراط قبوله مفسد للبيع (قوله داخل الخ) فاشتراط قبوله اشتراط مبيع بالنظر الى العقد فليس هو كالحر (قوله أحدهما) أى محل الخيار وثمنه (قوله لا يصح) أى البيع (قوله وذلك باطل) لجهالة المبيع فانه اذا اشترط الخيار فى أحد العبدين بلا عين الصيغة لزم العقد فى العبد الآخر وهو مجهول بجهالة الثمن لانه لو ثبت الحكم فى العبد الذى لا خيار فيه لثبت بحصة من الثمن ابتداء وهى مجهولة فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية فكان ينبغى أن يجوز البيع قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء كذا قال ابن الملك (قوله فى هذه الصور) أى الثلاث (قوله وهو خلاف ماقصده القائل) أى العاقد البائع لان اقدامه على بيع العبدين مع الخيار فى أحدهما وعدم الاكتفاء على البيع الصرف دليل على أن لزوم البيع فيهما غير مقصود له (قال يسقط الخ) أى لا يبقى العام حجة لا قطعية ولا ظنية (قال كالاستثناء الخ) يعنى أن المخصص كالاستثناء المجهول وجهالة الاستثناء توجب جهالة المستثنى منه فيكون الباقى مجهولا فكذا جهالة المخصص توجب جهالة العام فلا يبقى العام حجة (قال لان كل واحد الخ) دليل للالحاق المستفاد من كاف التشبيه فى قوله كالاستثناء المجهول أى انما ألحق المخصص بالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما أى من المخصص والاستثناء المجهول للبيان الخ فالاستثناء يبين أن المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام فكذا المخصص يدل على ان المخصوص لم يدخل تحت العام (قوله فرطوا) من التفريط كى كردن وتقصير كردن كذا فى الغياث (قوله فقط) أى لا بالناسخ

(قوله كالمجهول) أى كالاستثناء المجهول (قوله فبالتعليل الخ) يعنى أن المخصص المعلوم لاستقلاله يقبل التعليل ولم يعرف أن أى قدر خرج فصار المخرج مجهولا فبقى الباقى مجهولا (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله مما لا يقبل الخ) لعدم الاستقلال (قوله و بيع العبد بالحصة من الالف ابتداء) بأن يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد أن يفرض عبدا

فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد) اعلم ان مذهب الكرخى ان العام اذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى حجة بل يجب الوقف فيه الى البيان لان دليل الخصوص بمنزلة الاستثناء اذ التخصيص بيان عدم ارادة بعض ما يتناوله اللفظ كالاستثناء فاذا كان دليل الخصوص مجهولا أوجب جهالة فيما بقى كاستثناء بعض مجهول واذا كان معلوما يكون معلولا ظاهرا لانه نص قائم بنفسه قابل للتعليل وبالتعليل لا يدرى أن حكم الخصوص الى أى مقدار يتعدى فبقى ما وراءه مجهولا أيضا فصار دليل الخصوص عنده كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد أو الى ميتة وذكية وخل وخمر فانه لم يجز البيع أصلا لان الحر أو الميتة أو الخمر لم يدخل تحت العقد أصلا فيكون بائعا لما هو محل له بحصته ابتداء والبيع بالحصة لا ينعقد صحيحا ابتداء كما لو قال بعت منك هذين العبدين بألف الا هذا بحصته من الالف فعلى قوله يبطل الاستدلال بأكثر العمومات لدخول الخصوص فى أكثر العمومات وهذا خلاف مذهب السلف لما مر أنهم احتجوا بالعمومات المخصوصة وقيل ان كان المخصوص مجهولا فكذلك الجواب وان كان المخصوص معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص موجبا للعلم قطعا لان دليل الخصوص كالاستثناء فاذا كان مجهولا كان ما وراءه مجهولا وانما كان معلوما كان ما وراءه معلوما لان الاستثناء لا يحتمل التعليل لما مر فعلى قوله لا يصح الاستدلال بآية السرقة لان ما دون ثمن المجن مخصوص من آية السرقة بقوله عليه السلام لا يقطع السارق الا فى ثمن المجن وهو مجهول للاختلاف فى مقداره فقيل ربع دينار وقيل ثلاثة دراهم وقيل عشرة دراهم و بعموم آية البيع لانه خص منه الربا وهو مجهول للاختلاف فى علته وقد قال بعض الصحابة خرج النبى عليه السلام من بيننا ولم يبين لنا أبواب الربا و بآى الحدود لانه خص منها حالة الشبهة بقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات وهى مجهولة مختلف فيها ألا ترى أن أبا حنيفة رحمه الله جعل نكاح المحارم شبهة فى درء الحد وغيره لا وجعل غيره اختلاف الشهود فى لون البقر شبهة وهو لم يعتبره وانه كثير شر (٢) (وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء

الصيغة بل اعتبر والمعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل الخصوص مجهولا فظاهر أنه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء فى نفسه مما لا يقبل التعليل (فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسألة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بأن يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل فى البيع فيكون استثناء و بيع العبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف ما اذا فصل الثمن بأن يقول بعت هذا بخمسمائة وهذا بخمسمائة فانه يجوز عندهما خلافا لابى حنيفة رحمه الله لجعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع (وقيل انه يبقى كما كان اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء) هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد أفرطوا فى حق العام بابقائه قطعيا كما كان وشبهوه بالناسخ فقط من حيث استقلال الصيغة ولم يلتفتوا الى رعاية جانب الاستثناء فقط فان كان دليل الخصوص معلوما فظاهر أن الناسخ المعلوم لا يؤثر فى تغيير ما بقى من الافراد الغير المنسوخة وان كان مجهولا فالناسخ المجهول يسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته فى تغيير

حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف (قوله فالحر الخ) الفاء للتعليل وهذا علة لقوله فيكون الخ (قوله وهو) أى البيع بالحصة ابتداء (قوله بعت هذا الخ) أى بعتهما بألف هذا الخ (قوله يجوز عندهما) أى يصح البيع فى العبد عندهما اذ الفساد بقدر المفسد والمفسد فى الحر كونه ليس بمال متقوم وهو مختص به فلا يتعدى الى العبد (قوله لجعل الخ) دليل لابى حنيفة رحمه الله (قوله ما ليس الخ) وهو الحر (قوله شرطا الخ) ألا ترى أن المشترى لا يملك قبول واحد دون الآخر اذا جمع بين الشيئين فى ايجاب العقد لئلا يلزم الضرر بالبائع فى قبول واحد دون الآخر فان من العادة ضم الجيد مع الردىء فالمشترى يأخذ الجيد ولا يقبل الردىء وهذا ضرر بين للبائع (قال لان الخ) دليل لتشبيه المخصص بالناسخ (قال بخلاف الاستثناء) فانه ليس بمستقل بل قيد لما قبله (قوله قد أفرطوا) من

الافراط از حد دركذشتن كذا فى الغياث (قوله لا يؤثر الخ) فكذا المخصص المعلوم لا يغير العام عن القطعية فى الباقى فيبقى قطعيا فى الباقى كما كان (قوله من الافراد الخ) بيان ما فى ما بقى (قوله يسقط بنفسه الخ) لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فلا يصلح ناسخا فكذا المخصص المجهول يسقط بنفسه فيبقى العام قطعيا كما كان وانما لا يتعدى

فصار كما لو باع عبدين وهلك أحدهما قبل التسليم) اعلم أن دليل الخصوص لما كان مستقلا بنفسه حتى لو كان متراخيا كان ناسخا فاذا كان معلوما بقي العام فيما وراءه موجبا قطعا كما في النسخ واذا كان مجهولا سقط دليل الخصوص لان المجهول لا يصلح معارضا للمعلوم فبقي العام على ما كان في جميع ما يتناوله بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة الوصف للاول لانه لا يفيد شيأ بدونه وأوجبت الجهالة في الاستثناء والجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فسقط العمل به وهذا لما كان مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص فبقي العام كما كان ونظيره في الفروع اذا باع عبدين فهلك أحدهما قبل القبض أو استحق أو وجد مدبرا أو مكاتبا فان العقد يبقى صحيحا في الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج أحدهما لتعذر التسليم هلاكا أو لصيانة حق المستحق أو لحقهما فيبقى العقد في الآخر صحيحا بحصته واعتبر في حق الانعقاد جملة الثمن وجملة الثمن معلومة لان البيع عمهما لقيام المحلية فيهما

﴿الفصل الرابع﴾ في ألفاظ العموم (والعموم اما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) اعلم أن ألفاظ العموم قسمان قسم بصيغته ومعناه كرجال ونساء ومسلمين لان الواضع وضع هذه الصيغة للجمع فانك تقول رجل ورجلان ورجال وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق ولهذا يمكن نعته بأي عدد شئت فتقول رجال ثلاثة وأربعة وخمسة وغير ذلك الا أن الثلاثة أدنى ما ينطلق عليه هذا اللفظ فكان أولى حتى لو قال ان اشتريت عبيدا أو ان تزوجت نساء انه يقع على الثلاثة ولو أقر بدراهم فهي ثلاثة الا ان تبين أكثر منها لان اللفظ يحتمله وقيل الجمع المنكر ليس بعام وقلنا هذه الكلمة عامة لكل قسم يتناوله أي لفظ عبيد أو نساء عام يتناول كل قسم من أقسامه نحو الثلاثة والاربعة وغير ذلك فيقع على الاربعة كما يقع على الثلاثة وكذا لفظ نساء على هذا غير انه عند الاطلاق يقع على الثلاثة عندنا خلافا للجبائي فانه يحمل على الاستغراق لانه المتيقن في التناول وفيما وراءه احتمال الا أنه اذا دخل الالف واللام صار مجازا عن الجنس لان اللام لتعريف المعهود في الاصل تقول رأيت رجلا ثم كلمت الرجل أي ذلك الرجل بعينه ولم يوجد جمع

ماقبله (فصار كما اذا باع عبدين وهلك أحدهما قبل التسليم) تشبيه لدليل هذا المذهب بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع عبدين بثمن واحد بأن قال بعتهما بألف ومات أحد العبدين قبل التسليم يبقى البيع في الآخر بحصته من الالف لانه بيع بالحصة بقاء فكأنه نسخ البيع في العبد الميت بعد انعقاده وهو جائز وههنا مذهب رابع مذكور في التوضيح وغيره ولم يذكره المصنف وهو أن دليل الخصوص ان كان مجهولا يسقط الاحتجاج به على ما قاله الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء وهو لا يقبل التعليل فبقي العام قطعيا على ما كان قبل ذلك ولما فرغ المصنف عن بيان تخصيص العام شرع في ذكر ألفاظه فقال (والعموم اما أن يكون بالصيغة والمعنى أو بالمعنى لا غير كرجال وقوم) يعني ان العام على نوعين أحدهما ما تكون الصيغة والمعنى كلاهما عاما دالا على الشمول بأن تكون الصيغة صيغة جمع والمعنى مستوعبا في الفهم منه والآخر أن لا تكون الصيغة دالة على العموم ويكون المعنى مدلولا بالاستيعاب ولا يتصور عكسه لان اخلاء المعنى عن اللفظ العام الموضوع غير معقول الا بالتخصيص وذلك شيء آخر فالاول مثاله رجال ونساء وغيرهما من الجموع المنكرة والمعرفة والقلة والكثرة لكن في

جهالة [illegible] الى صدر الكلام لان المخصص كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بل هو كوصف قائم بصدر الكلام لا يفيد شيأ بدون صدر الكلام فلهذا تتعدى جهالته الى صدر الكلام (قوله قبل التسليم) أي الى المشتري (قوله بيع بالحصة بقاء) يعني انه صير الى حصة الثمن لضرورة دخول العبدين في البيع وتعذر تسليم أحدهما بالموت فليس ههنا البيع بالحصة ابتداء حتى يلزم الفساد (قوله يسقط الاحتجاج به) أي بالعام لان المخصص كالاستثناء المجهول وهو يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي (قوله فكالاستثناء الخ) لان كلا من الاستثناء ودليل الخصوص يبين أنه لم يدخل وهو أي الاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص لا يقبل التعليل فبقي العام قطعيا فيما وراء المخصوص (قال لا غير) أي لا غير المعنى عاما وهي الصيغة ويحتمل أن يكون معنى قوله لا غير أن العموم منقسم على قسمين وليس هناك قسم ثالث تأمل (قوله كلاهما عاما الخ) المراد بعموم الصيغة أن تكون دالة على الشمول بالوضع كصيغ الجموع وبعموم المعنى أن يكون فيه شمول (قوله مستوعبا) أي لكل ما يتناوله (قوله منه) أي من اللفظ (قوله أن لا تكون الخ) بأن تكون الصيغة صيغة مفرد وفي عبارة الشارح تسامح فانه اذا لم تكن الصيغة دالة على العموم كيف يكون المعنى مدلولا بالاستيعاب لكل ما يتناوله فالاولى أن يقول والآخر أن لا تكون الصيغة صيغة جمع ويكون المعنى الخ (قوله وعكسه) أي كون اللفظ عاما والمعنى غير مستوجب لكل ما يتناوله (قوله رجال ونساء الخ) الاول جمع وله مفرد من لفظه وهو رجل والثاني جمع لا مفرد له من لفظه القلة

(قوله من الثلاثة الى العشرة) الغايتان داخلتان فجمع القلة يطلق على الثلاثة والعشرة ومايتوسطهما كذا فى شرح السيد على الكافية (قوله هذا) أى كون الجموع المنكرة وغيرهامن العام (قوله على ماذكرفى الخ) وقدذكرته قبل فتذكره (قوله صيغة مفرد) فانه مصدر قام فجعل وصفا ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بأمور النساء ولاتصغ الى من قال ان قوماجمع قائم فان فعلا ليس من أبنية الجمع كذا قال التفتازانى (قوله بدليل انه يثنى ويجمع) أى من غير شذوذ فلايرد أن الجمع أيضا قديثنى ويجمع فيقال فى رماح رماحان ورماحات فانه شاذ (قوله يطلق الى التسعة) أى يطلق من الثلاثة الى التسعة من الرجال لا يكون فيهم امرأة (قوله أن تكون الخ) أى لايكون الحكم لكل واحد من حيث هو واحد فلو قال الامام القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة تستحق النفل ولودخله واحد لم يستحق شيأ كذا فى التلويح (قوله وانما يصح الخ) جواب سؤال هو أنه متى اشترط فى اطلاق لفظ القوم اجتماع الاحاد فكيف يصح استثناء الواحد من القوم فى مثل جاء فى القوم الازيدا فانه ليس حكما على كل واحد فكيف يستثنى الواحد (قوله باعتبار الخ) يعنى ان صحة الاستثناء ههنا باعتبار القرينة الخارجية وهى قرينة الفعل ولا كلام فيه (قوله بخلاف ما اذا قيل الخ) فانه لايصح (قوله يصح الخ) لان مجىء العشرة باعتبار مجىء كل واحد فيصح الاستثناء (قوله ولايصح الخ) لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع

فى أقسام الجموع أولى من غيره معهود ينصرف اليه ليكون تعريفا لذلك فجعل الجنس ليكون تعريفا له اذ الجنس معلوم وفيه معنى الجمع أيضا لان كل جنس يتضمن الجمع حقيقة أوذهنا فكان فيه اعتبار المعنيين ولوبقى على حقيقته وهو الجمع للغا حرف التعريف عن فائدته فكان الجنس أحق ألاترى أن قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد لايختص بالجمع واليه مال القاضى أبو زيد وأبو على النحوى وأبو هاشم ولهذا قلنا فيمن قال ان تزوجت النساء أواشتريت العبيد انه يحنث بالواحد لسقوط معنى الجمع وصيرورته للجنس بهذا الاعتبار واسم الجنس يقع على الواحد حقيقة لانه يراد به نفس الماهية وهو واحد فى نفس الامر ولاتسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة ألاترى أن اسم الرجل والمرأة كان جنسا وحين لم يكن غير آدم وحواء كان هذا الاسم حقيقة لكل واحد منهما فلاتتغير تلك الحقيقة بالكثرة فصار الواحد فى الجنس كالثلاثة فى الجمع حتى ينصرف اللفظ اليه عند الاطلاق الا أن يريد الجميع فحينئذ لايحنث قط ويدين قضاء لانه نوى حقيقة كلامه وصار كمن حلف لايشرب الماء انه يقع على القليل وهو القطرة على احتمال الكل وأما العام معنى دون صيغته فمثل قوم ورهط وطائفة وجماعة فصيغة رهط وقوم كزيد وعمرو من حيث الفردية ومعناهما الجمع ولما كان فردا صيغة جمعا معنى كان اسما للثلاثة فصاعدا ترجيحا للمعنى اذ الاعتبار للمعانى لا للصور والمبانى الا أن الطائفة يتناول الواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضى الله عنه وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم فى قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين انها الواحد وقال فى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انها الواحد فصاعدا لانها نعت فرد صارت جنسا بعلامة الجماعة وهى التاء اعتبار الدليلين (س) لماذا لم يجعل نحو رهط وقوم جنسا اعتبار اللفظ والمعنى كما هو الاصل فى المتعارضين (ج) لانه لاتعارض بين اللفظ والمعنى حتى يجمع ويجعل الجنس اذ هذا اللفظ المفرد وضع بازاء الجماعة وفى الطائفة اجتمعت علامتان فى لفظها اذ الطائفة نعت فرد والتاء علامة الجمع فجمعنا بينهما وجعلناها للجنس وقوله ليتفقهوا الضمير فيه للفرق الباقية بعد الطوائف النافرة ولينذر الفرق الباقية قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم بما حصلوا فى أيام غيبتهم من العلوم ويجوز أن يرجع الضمير للطائفة النافرة الى المدينة للتفقه ولقائل أن يقول فاجعل ضار بة جنسا بهذا الاعتبار (ومن وما يحتملان العموم والخصوص والاصل فيهما العموم

القلة من الثلاثة الى العشرة وفى الكثرة قيل من الثلاثة وقيل من العشرة الى مالايتناهى لكن هذا مختار فخر الاسلام لانه لايشترط الاستيعاب فى معنى العام بل يكتفى بانتظام جمع من المسميات وأما عند من يشترط الاستيعاب والاستغراق فيه يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر فى التوضيح والاخر مثاله قوم ورهط فان القوم صيغته صيغة مفرد بدليل أنه يثنى ويجمع يقال قومان وأقوام لكن معناه معنى العام لانه يطلق على الثلاثة الى العشرة كما أن رهطا يطلق الى التسعة ولكن يشترط فى اطلاق لفظ القوم أن تكون الاحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء لواحد فى قولك جاءنى القوم الازيدا باعتبار أن مجىء المجموع لايكون الا باعتبار مجىء كل واحد بخلاف ما اذا قيل يطيق رفع هذا الحجر القوم الازيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا يصح جاء العشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا (ومن وما يحتملان العموم والخصوص وأصلهما العموم)

ومن فى ذوات من يعقل كما فى ذوات مالا يعقل) اعلم أن من يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم لكثرة الاستعمال فيه قال النبي عليه السلام من دخل دار أبى سفيان فهو آمن وقد قال الله تعالى ألا يعلم من خلق أفمن يخلق كمن لا يخلق واذا قيل من فى الدار استقام الجواب بالواحد فتقول زيد وبالجماعة فتقول فلان وفلان وفلان فدل انه يحتمل العموم والخصوص وهو يتناول النساء أيضا بقوله تعالى ومن يقنت منكن والاستدلال بقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك على انها تحتمل العموم والخصوص مشكل لجواز أن يرجع أحدهما الى اللفظ والآخر الى المعنى يؤيده أنه ذكر فى الكشاف ومنهم ناس يستمعون اليك اذا قرأت القرآن وعلمت الشرائع ولكنهم لا يعون ولا يقبلون وناس ينظرون اليك ويعاينون أدلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون وكذلك ما يحتمل العموم والخصوص والاصل فيه العموم قال الله تعالى له ما فى السموات وما فى الارض الا أن من عام فيمن يعقل وما فيما لا يعقل حتى اذا قلت من فى الدار استقام الجواب بمن يعقل ولا يستقيم الجواب بالثوب والشاة واذا قلت ما فى الدار لم يستقم الجواب بمن يعقل ولكن بما لا يعقل (فاذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا عتقوا) لان من يقتضى العموم ولهذا قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فيمن قال لآخر من شئت من عبيدى عتقه فأعتقه فشاء عتقهم عتقوا لان من عام ومن لتميز عبيده من غيرهم فكان للبيان كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال أبو حنيفة رحمه الله أن يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى لما جمع بين كلمة التعميم والتبعيض تناول الامر بعضا عاما فاذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بموجبهما ولا يلزم من قوله

يعنى أنهما فى أصل الوضع للعموم ويستعملان فى الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا فى الاستفهام أو الشرط أو الخبر وما قيل ان الخصوص يكون فى الاخبار فتنتقض لا يطرد (ومن فى ذوات من يعقل كما فى ذوات مالا يعقل) أى الاصل فى من أن يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل فى غير من يعقل مجازا كما فى قوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه والاصل فى ما أن يكون فى ذوات مالا يعقل يقال ما فى الدار فالجواب بدرهم أو دينار لا زيد أو عمرو وقد يستعمل فى غيرها كما سيأتى (فاذا قال من شاء من عبيدى العتق فهو حر فشاؤا أعتقوا) تفريع لكون

(قوله للعموم) فاذا قيل من فى الدار استقام الجوب بالواحد فيقال زيد و بالجماعة فيقال فلان وفلان وفلان وفى الشرط تقول ومن دخله كان آمنا وفى الخبر أعط من زارنى درهما فكل من زاره يستحق العطية وقال الله تعالى يسبح لله ما فى السموات وما فى الارض (قوله ويستعملان الخ) كما يقال اعبد من خلق السموات والارض (قوله بعارض القرائن) أى بطريق المجاز كما فى تنوير المنار وقال بعض الشارحين فى معنى كلام المصنف ان من وما تحتملان العموم والخصوص بالنظر الى الوضعين فكانا مشتركين فيهما وأصلهما العموم بالنظر الى كثرة الاستعمال وهذا مطابق لرأى الاشعرى فانه قال ان الصيغ المستعملة فى العموم مشتركة بينه وبين الخصوص كذا فى بعض شروح المسلم (قوله سواء استعملا الخ) يفهم منه أن ما ومن تستعملان فى الخصوص على كل تقدير أى سواء كان للاستفهام أو الشرط أو فى الخبر وهذا مخالف لبعض الاصوليين فانهم قالوا ان من اذا كانت للشرط فهى للعموم لا تستعمل حينئذ فى الخصوص وكذا اذا كانت للاستفهام وأما اذا كانت موصولة أو موصوفة ففى بعض المواضع تكون للعموم وفى بعضها تكون للخصوص وكذا كلمة ما (قوله وما قيل) القائل صاحب كشف البزدوى (قوله فى الاخبار) أى لا فى الشرط ولا فى الاستفهام (قوله فتنتقض) ألا ترى أن من فى قولك من أولك ماص فانما زيد أو عمرو أو غيره على سبيل البدل لا العموم مع أنها للاستفهام ويمكن أن يجاب عنه بأن من ههنا أيضا للعموم وليس فى دلالة من مدلية بل الترديد انما هو فى ثبوت الخبر أى أولك بأنه لزيد أو عمرو أو غيرهما كذا قال المحقق الاله آبادى فى شرح المسلم (قال فى ذوات الخ) أى فى حقائق من يعقل لا فى أسماء صفات من يعقل كالعالم والعاقل وكلمة ما فى حقائق مالا يعقل وقد يجىء فى أسماء صفات العقلاء على ما يجىء والمراد بالعاقل العالم فيصح اطلاق من عليه تعالى لتحقق معنى العاقل فيه تعالى (قال كما فى ذوات الخ) لما كان ما لغير العقلاء كلمة وغير العقلاء أكثر من ذوى العقول فكان ما أكثر استعمالا فصار أشهر من من فصح التشبيه فلا يرد أن التشبيه يقتضى أن يكون المشبه به أقوى من المشبه وليس كلمة ما أقوى من كلمة من وقد يجاب عن هذا الايراد بأن الكاف ليس للتشبيه بل لمجرد القران تدبر (قوله كقوله عليه السلام من قتل الخ) روى البخارى عن أبى قتادة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه أى من أوقع القتل على المقتول باعتبار ما آل كقوله أعصر خمرا كذا فى ارشاد السارى فى شرح صحيح البخارى والسلب هو ما يأخذه أحد القرنين فى الحرب من سلاح وغيره (قوله فمنهم) أى من الدواب فى الارض (قوله أن يكون الخ) هذا على مذهب البعض وأما الاكثرون فقالوا ان كلمة ما تعم ذوى العقول وغيرهم (قوله وقد يستعمل) أى كلمة ما مجازا فى غير ذوات مالا يعقل (قوله كما سيأتى) أى فى المتن

من شاء من عبيدى عتقه فهو حر لانه يتناول البعض أيضا لكنه وصف بصفة عامة وهى المشيئة فسقط بها الخصوص (وان قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) لان الشرط ان يكون جميع ما فى بطنها غلاما ولم يوجد ولو قال لامرأته طلقى نفسك من الثلاث ما شئت فعندهما تطلق نفسها ثلاثا وعنده واحدة أو ثنتين للامر فى قوله من شئت من عبيدى عتقه فاعتقه فيعملا من لتمييز هذا العدد من الاعداد (وما يجيء بمعنى من مجازا) قال الله تعالى والسماء وما بناها قال الحسن ومجاهد ومن بناها وهو الله تعالى وكذا وما طحاها وما سواها (وما تدخل فى صفات من يعقل) تقول ما زيد وجوابه عالم أو عاقل ونظيرهما الذى فانهما مبهمة مستعملة فيما يعقل وما لا يعقل وفيهما معنى العموم حتى اذا قال ان كان الذى فى بطنك غلاما كان كقوله ان كان ما فى بطنك غلاما

كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدى فهو حر وكلمة من فى نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهى المشيئة ومن يحتمل البيان فان شاء الكل لابد أن يعتقوا جميعا عملا بعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدى عتقه فأعتقه باسناد المشيئة الى المخاطب فان له حينئذ أن يعتقهم الا واحدا عند أبى حنيفة رحمه الله لان كلمة من للعموم ومن للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقى واحد منهم غير معتق وكذا المشيئة صفة خاصة للمخاطب وقيل كلمة من للتبعيض فى كل من المثالين لكن فى المثال الاول كل من العبيد الشائى بعض مع قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفى المثال الثانى الشائى واحد يتعلق مشيئته بالكل دفعة فلا يستقيم الا بتخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب فحينئذ يصدق على كل واحد أنه شاء عتقه حال كونه بعضا من العبيد فتأمل فيه (فان قال لامته ان كان ما فى بطنك غلاما فأنت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق) تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما فى بطنك غلاما فأنت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما فى بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد الشرط لا يقال حينئذ ينبغى أن يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن فى الصلاة عملا بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير ينافى ذلك (وما يجيء بمعنى من مجازا) كقوله تعالى والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك فى من على ما ذكرت لقلته (ويدخل فى صفات من يعقل أيضا) تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم أى الطيبات

(قوله معناه) أى معنى قوله من شاء الخ (قوله وهى المشيئة) فانها عامة لانها أسندت الى عام (قوله يحتمل البيان الخ) اعلم أن استعمال كلمة من فى التبعيض هو الشائع حيث كان مجرورها ذا أبعاض فيحمل من عليه ما لم يوجد قرينة صارفة عنه ترجح كونه من للبيان فى مسئلة المتن هذا والقرينة موجودة وهى اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العموم فيتأكد العموم فيحمل كلمة من على البيان وترك التبعيض (قوله الا واحدا) وهو الاخير اذا أعتقهم المخاطب على الترتيب وان أعتقهم جملة عتقوا الا واحدا والخيار فى تعيينه الى المولى فانه لو أعتق المخاطب جميع العبيد لسقط معنى التبعيض بالكلية فلابد من أن يبقى واحد منهم (قوله عند أبى حنيفة رحمه الله) وأما عندهما فللمخاطب أن يعتقهم عملا بكلمة العموم ومن للبيان (قوله ومن للتبعيض) لشيوع استعمال من للتبعيض اذا كان مجرورها ذا أبعاض وليست ههنا قرينة تؤكد العموم وتوجب كون من للبيان (قوله بهما) أى بكلمتى من ومن (قوله للمخاطب) وهو خاص (قوله وقيل) القائل صاحب التوضيح (قوله من المثالين) أى من شاء من عبيدى الخ ومن شئت من عبيدى الخ (قوله واحد) وهو المخاطب (قوله فلا يستقيم) أى معنى التبعيض (قوله يرد عليه) المورد صاحب التلويح (قوله فحينئذ يصدق على كل واحد) أى من العبيد أنه أى أن المخاطب شاء عتقه أى عتق كل واحد من العبيد حال كونه بعضا من العبيد فينبغى أن يعتق الكل والامر ليس كذلك عند الامام الاعظم (قوله فتأمل فيه) لعله اشارة الى جواب الايراد وتقريره أن تعلق المشيئة بالكل على الانفراد والترتيب أمر باطنى والظاهر من اعتاق الكل أن يتعلق مشيئة المخاطب بالكل دفعة فلابد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض فتأمل (قوله لان المعنى حينئذ الخ) فان قيل لانسلم أن المعنى هكذا لم لا يجوز أن يكون ما بمعنى شيء وهو ليس بعام لان النكرة فى الاثبات تخص فيكون المعنى ان كان شيء فى بطنك الخ فاذا ولدت غلاما وجارية تحقق الشرط فتعتق قلت لا يكون ما بمعنى شيء منكرا بل بمعنى الشيء المعرف بلام الاستغراق فيفيد العموم كذا قيل (قوله فلم يوجد الشرط) فلم تعتق (قوله فحينئذ) أى فحين اذا كان كلمة ما عامة (قوله ينافى ذلك) فانه دال أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد لا على سبيل الاجتماع فانه عند الاجتماع لا يبقى اليسر بل ينقلب عسرا (قوله والسماء الخ) الواو للقسم وكلمة ما بمعنى من والمراد به الله تعالى (قوله فى من الخ) فان من تستعمل فى غير ذوات العقول مجازا على ما مر (قوله ما طاب لكم الخ) كلمة ما كناية عن النساء وهن وان كن ذوات العقول الا أنه أريد ههنا الوصف لا الذات كذا قال البيضاوى والى هذه الارادة أشار الشارح بقوله أى الخ

(وكل للاحاطة على سبيل الافراد) قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت والموت يعم النفوس كلها ومعنى الافراد أن يعتبر كل مسمى بانفراده كأن ليس معه غيره حتى اذا قال كل امرأة لى تدخل الدار فهى طالق وله أربع نسوة فدخلت واحدة طلقت ولا ينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات لان كلمة كل لما أوجبت عموم الانفراد صار كأنه قال لكل واحدة ان دخلت هذه الدار فأنت طالق فمعنى العموم فى ان يتعلق طلاق كل واحدة بدخولها حتى لا يقتصر على الواحدة ومعنى الانفراد فى ان لا يتوقف وقوع الطلاق على كل واحدة بدخول الباقيات بخلاف ما لو قال لهن ان دخلتن هذه الدار فدخلت واحدة منهن الدار فانها لا تطلق لان العموم الثابت بقوله ان دخلتن عموم شمول فأوجب تعلق طلاقهن بدخولهن جميعا فلا يقع بدخول واحدة منهن شئ لانه بعض الشرط وبوجود بعض الشرط لا ينزل شئ من الجزاء وهى تحتمل الخصوص مثل من الا انها عند العموم تخالف من فان كلمة كل تقتضى الاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من لا تقتضى الافراد وسيتضح ذلك فى مسائل السير ان شاء الله (فان دخلت على المنكر أوجبت عموم افراده وان دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ما كول وكل الرمان ما كول بالصدق والكذب) أى بصدق الاول وكذب الثانى اذ القشر غير ما كول ولهذا قال فى الجامع لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة (فاذا وصلت بما أوجبت عموم الافعال) قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها (ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا كعموم الافعال فى كل) حتى اذا قال كل امرأة أتزوجها فهى طالق تطلق كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة مرتين لم تطلق فى المرة الثانية لانها توجب العموم قصدا فيما وصلت به وهو الاسم دون الفعل واذا قال كلما تزوجت امرأة فهى طالق فتزوج امرأة مرارا تطلق

لكم (وكل للاحاطة على سبيل الافراد) أى بجعل كل فرد كأن ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد (وهى تصحب الاسماء فتعمها) أى تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما فان قال كل امرأة أتزوجها فهى طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة واحدة مرتين ولما كانت كلمة كل لعموم مدخولها (فان دخلت على المنكر أوجبت عموم أفراده) لانه مدلولها لغة (وان دخلت على المعرف أوجبت عموم أجزائه) لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال أنت طالق كل تطليقة يقع الثلاث وان قال كل التطليقة يقع واحدة (حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ما كول وكل الرمان ما كول بالصدق والكذب) أى بصدق الاول وكذب الثانى لان معنى الاول كل فرد من الرمان مما يصلح أن يؤكل وهو صادق ومعنى الثانى كل أجزاء الرمان مما يؤكل وهو كذب لان القشر لا يؤكل قط (واذا وصلت بما أوجبت عموم الافعال) بأن يقول كلما تزوجت امرأة فهى طالق فمعناه كل وقت أتزوج امرأة فهى طالق فهو قصدا يقع على عموم التزويجات (ويثبت عموم الاسماء فيه ضمنا) لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة مرارا أو تزوج امرأة بعد امرأة (كعموم الافعال فى كل) أى كما أن عموم الافعال يثبت فى لفظ كل

(قال على سبيل الافراد) أى لا على سبيل الاجتماع كما يكون فى لفظ الجميع فلو قال كل امرأة لى تدخل الدار فهى طالق وله نسوة أربع فدخلت واحدة منهن الدار طلقت ولا ينتظر وقوع الطلاق عليها الى دخول الباقيات والافراد بكسر الهمزة مصدر من الافعال فمعنى كلام المصنف أن كلمة كل لاحاطة الافراد اذا دخلت على المنكر ولاحاطة الاجزاء اذا دخلت على المعرف وكل ذلك على سبيل الافراد وفى عبارة الشارح مسامحة والاولى أن يقول أى جعل كل فرد أو كل جزء كأن ليس معه غيره (قوله فتعمها) أى يثبت بكلمة كل العموم فيما دخلت هى عليه (قوله ولا يقع الطلاق الخ) أى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق ثانية اذ العموم فى لفظة كل يكون قصدا فى الاسم وأما العموم فى الفعل فهو ضرورى فيتقدر بقدر الضرورة فيجب عموم الفعل بحيث تساوى أفراد الفعل افراد الاسم ولا ضرورة لتنافى اعتبار أفراد الفعل المتعلقة بفرد الاسم فى المرتبة الثانية وما بعدها (قوله لانه الخ) أى لان عموم أفراد مدخول كل مدلول كلمة كل لغة (قوله لانه الخ) أى لان عموم أجزاء مدخول كل بحيث يشمل الحكم كل جزء من أجزائه مدلول كل عرفا والعرف قاض على اللغة (قوله يقع الثلاث) لعموم الافراد (قوله يقع واحدة) فان مجموع أجزاء تطليقة تطليقة واحدة (قوله أى بصدق الاول الخ) ايماء الى أن قول المصنف بالصدق والكذب نشر على ترتيب اللف (قوله مما يصلح) أى عادة (قوله مما يؤكل) أى مما يصلح ان يؤكل عادة (قوله لان القشر) فى المنتخب قشر بالكسر پوست درخت وحيوانى و جز آن (قال بما) أى بكلمة ما ضمنا (قال عموم الافعال) أى عموم مصادر الافعال التى دخلت عليه كلما لان كلمة كل لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فتدخل ما المصدرية ليصح أن يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمعنى قولنا كل ما تزوجت امرأة فهى طالق كل وقت وقع منى التزوج ولو بعد زوج آخر كذا قال ابن الملك (قال ويثبت الخ) أى للضرورة لان الافعال لا تنفك عن الاسماء

(قال عموم الاجتماع) أى عموم أفراد المدخول على سبيل الاجتماع بأن يتعلق الحكم بالمجموع من حيث المجموع (قوله كما كان) أى العموم الانفرادى (قوله مابعده) أى مابعد لفظ الجميع (قال حتى اذا قال) أى الامام وقت الجهاد (قال النفل) بفتح النون والفاء الغنيمة وبفتح الاول العطية كذا فى منتهى الارب وفى المغرب النفل بفتحتين ماينفله الغازى أى يعطاه

فى كل مرة لانها تقتضى عموم التزوج قصد الدخولها عليه (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد فصارت بهذا المعنى مخالفة لكلمة كل ومن) وذلك لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد وكلمة من توجب العموم من غير تعرض لصفة الاجتماع والانفراد وكلمة الجميع تتعرض لصفة الاجتماع فصارت مخالفة لهما (حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) بالشركة ويصير النفل واجبا الاول جماعة تدخل (وفى كلمة كل يجب لكل رجل منهم النفل) أى اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل تاما لانه توجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين بانفراده كأن ليس معه غيره وهو أول فى حق من تخلف من الناس ولم يدخل (وفى كلمة من يبطل النفل) أى اذا قال من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما قرنه بمن سقط عمومه وتعين احتمال الخصوص حملا للمحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد ولو دخل العشرة فرادى كان النفل للاول خاصة فى الفصول الثلاثة لانه الاول من كل وجه وكلمة من مبهمة فى ذوات من يعقل أى يذكر مرة للعموم ومرة للخصوص فكانت محتملة للخصوص فينظر الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل يحتمل الخصوص وكلمة الجميع يحتمل أن يستعار لمعنى الكل لان كل واحد منهما للجمع ولكن بصفة غير صفة صاحبه على مابينا فلما اشتركا فى صفة الجمع استقامت الاستعارة وقد قامت دلالة الخصوص وهو ذكر الاول لانه لما كان اسما لفرد سابق كان محكما

ضمنا العموم الاسماء بعكس كلمة كلما (وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد) كما كان فى لفظ كل فيعتبر بجميع ماصدق عليه مابعده مجتمعة معا (حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا أن لهم نفلا واحدا بينهم جميعا) والنفل هو مايعطيه الامام زائدا على سهم الغنيمة فان دخل عشرة معا فى صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو أن يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب أنه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك كان للكل نفل تام فى صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما هو للاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى أن يقال ان الغرض من هذا الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقى فاستحقاق الواحد له بالطريق الاولى بدلالة النص لانه فيه اظهار كمال الشجاعة (وفى كلمة كل يجب لكل منهم النفل) يعنى اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كأن ليس معه غيره وهو أول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص (وفى كلمة من يبطل النفل) أى ان قال من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق أحد منهم لان الاول

زائدا على سهمه كذا قال ابن الملك (قوله بحقيقته) أى بحقيقة لفظ الجميع وهو عموم الاجتماع (قوله لو كان كذلك) أى استعارة الجميع لكلمة كل (قوله كان للكل الخ) فان العشرة اذا دخلوا معا يجب لكل واحد منهم نفل تام فى صورة كلمة كل على ماسيجىء (قوله عملا بعموم المجاز) وهو عبارة عن ارادة معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى فردا منه كان يراد بالاسد الشجاع (قوله أن يقال) أى فى وجه استحقاق الاول النفل ان دخلوا فرادى فى صورة كلمة الجميع (قوله الغرض) أى غرض الامام (قوله فاذا استحقه) أى النفل التام (قوله معناه) أى معنى لفظ الجميع (قوله بدلالة النص) قيل لا نسلم ان دلالة النص معتبرة فى كلام العباد وفيه أن هذا الكلام غير مقبول ألا ترى أنه لو قال السيد لعبده لا تعط ذرة فهو منع عن اعطاء مافوق الذرة وهذه دلالة النص كذا قالوا (قوله فاعتبر الخ) فان هذا

هو موجب كلمة كل على مامر (قوله وهو) أى كل واحد من الداخلين أول الخ وهذا دفع مايتوهم من أنه لما دخل عشرة فما تحقق الداخل الاول (قوله ولم يدخل) هذه مسامحة فان الداخل أولا يجب أن يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الى من ليس بداخل اصلا فالاولى أن يقول الشارح وهو أى كل واحد من العشرة الداخلين أول بالنسبة الى من تخلف من الناس الذى يقصد دخوله بعد فتح الحصن

(قوله اسم لفرد سابق الخ) على ما ثبت بالنقل عن أئمة اللغة فيقع الاول عند الاطلاق على الفرد السابق وأما الفريق الاول أو الجماعة الاولى فصرف عن الظاهر (قوله ولم يوجد الخ) فاندفع أنه لا يجوز أن يكون النفل لواحد من العشرة لا على التعيين فالامام القائل يختار أيا منها شاء وقد يقال انه لا يجوز أن يكون أولا منصوبا على الظرف فالمعنى من دخل هذا الحصن فى الزمان الاول فحينئذ لو دخل عشرة معا لا يبطل النفل وأجيب بان جعل أولا حالا أولى من جعله ظرفا فانه اذا جعل ظرفا لابد من تقدير الموصوف وعلى تقدير الحالية لا يحتاج الى تقدير شئ (قوله وكلمة من الخ) دفع دخل هو أنه لم لا يحمل لفظ أولا ههنا على المجاز كما حمل عليه فى كل (قوله فى تغيير لفظ الخ) بان يكون الاول مجازا عن السابق فى الدخول واحدا كان أو جماعة (قوله فانه يتغير الخ) لان كلمة كل وجميع تقتضيان التعدد فى مدخولهما فلا بد من أن يراد بالاول السابق فى الدخول واحدا كان أو جماعة ليحصل

التعدد (قوله ولو دخل عشرة الخ) أى فى صورة من (قال فى موضع النفى) أى فى موضع يكون فيه النفى واردا بحيث ينسحب على النكرة حكم النفى سواء دخل حرف النفى على نفس النكرة نحو لا رجل فى الدار أو على الفعل الواقع عليها نحو ما رأيت رجلا (قوله لا يكون الخ) أى لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فلزم العموم اذ لو بقى فرد من الافراد لبقيت الماهية أو فرد ما وهذا خلف ثم اعلم أن هذا بحسب التبادر والعرف فان المعتبر المتعارف فى انتفاء الماهية أو الفرد المنتشر انتفاء جميع الافراد والا فانتفاء الماهية أو الفرد المنتشر يكون فى الجملة بانتفاء بعض الافراد أيضا (قوله فان تضمن الخ) يعنى أن النكرة المنفية المفتوحة الواقعة بعد لا التى لنفى الجنس نص فى العموم لتضمنها معنى من الاستغراقية وأما النكرة المنفية التى لا تكون كذلك فهى ظاهرة فى العموم محتملة للخصوص عند وجود القرينة وهذا ما قال أهل العربية جاءنى استدلالا بانه يجوز ما رجل أو لا رجل فى الدار بل رجلان ولا يصح لا رجل فيها بل رجلان (قوله على عمومها) أى عموم النكرة المنفية (قوله الاجماع) فان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع فلو لم يكن الكلام المقدم لنفى كل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الشخص تعالى وتقدس توحيدا وههنا تحقيق لا يسعه المقام (قوله اذ قالوا) أى اليهود (قوله للسلب الكلى) بمعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب (قوله لما كان الخ) كلمة ما نافية (قوله على سبيل الايجاب الجزئى) وهذا بناء على أن تعلق الحكم بفرد معين من الشئ كموسى من البشر تعلق ببعض أفراده فلا يرد أنه ليس ههنا ايجاب جزئى بل الحكم على فرد خاص وهو يستلزم الشخصية تدبر (قوله لا يناقض الخ) مثل أنزل بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعض

فى الخصوص فيحص كل واحد منها لجواز ذكر العام وارادة الخاص (والنكرة فى موضع النفى تعم) سواء دخل النفى على الفعل الواقع على النكرة نحو ما رأيت رجلا أو على الاسم المنكر نحو لا رجل فى الدار وعمومه ضرورى لا باعتبار صيغة الاسم لانك اذا قلت ما رأيت رجلا فقد أخبرت عن انتفاء رؤية رجل واحد منكر ومن ضرورة انتفاء رؤية رجل واحد غير عين انتفاء رؤية جميع الرجال اذ لو رأى رجلا واحدا يكون كاذبا فى خبره بخلاف الاثبات فانه ليس من ضرورة اثبات رؤية رجل واحد اثبات رؤية غيره يحققه أن من قال أكلت اليوم شيأ فمن أراد تكذيبه يقول ما أكلت اليوم شيأ وذا يقتضى كونه مناقضا له ولو لم يكن للعموم لما كان مناقضا له لان السلب الجزئى لا يناقض الايجاب الجزئى ولان اليهود لما قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قال الله تعالى قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى وانما ورد هذا نقضا لقولهم ولو لم يكن الاول للعموم لما كان الثانى تكذيبا له ولانه لو لم يكن للعموم لما كان لا اله الا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى (وفى الاثبات تخص لكنها مطلقة

اسم لفرد سابق ندخل أولا ولم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة فى العموم حتى تؤثر فى تغيير لفظ أولا بخلاف كلمة كل والجميع فانه يتغير بهما قوله أولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول النفل خاصة دون الباقين * ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغى والمعنوى وضعا ذكر ما يكون عمومه عارضا بدليل خارجى فقال (والنكرة فى موضع النفى تعم) وذلك لانها فى أصل وضعها للماهية أو لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفى تم اذ نفى الماهية أو الفرد الغير المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما فى لا رجل فى الدار وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال وقوله تعالى اذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شئ قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى فلو لم يكن قوله على بشر وقوله من شئ مفيدا للسلب الكلى لما كان قوله قل من أنزل الكتاب ردا له على سبيل الايجاب الجزئى لان السلب الجزئى لا يناقض الايجاب الجزئى (وفى الاثبات تخص لكنها مطلقة) أى اذا لم تكن تحت النفى بل كانت فى الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت أعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف كثيرة بان تكون سوداء أو بيضاء أو غير ذلك واذا قلت

وعند الشافعى تم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار) اعلم ان النكرة فى موضع الاثبات تخص عندنا ولا تم لكنها مطلقة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات فيتناول واحدا غير عين وقال الشافعى يفيد العموم حتى قال فى قوله تعالى فتحرير رقبة انها عامة تتناول الصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة والمؤمنة والصحيحة والزمنة حتى يخرج عن العهدة بتحرير كل واحدة ولو لم تكن عامة لما خرج عن العهدة وقد خصت منها الزمنة اجماعا فيخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل ولنا انها مطلقة لا عامة لانها فرد فيتناول واحدا على احتمال وصف دون وصف ولهذا لا يجب عليه الا تحرير رقبة واحدة ولو كانت عامة لما خرج عن العهدة بتحرير رقبة واحدة والمطلق يحتمل التقييد والتقييد يمنع العمل بالمطلق فكان نسخا له فكيف يكون تخصيصا وهو لا يمنع العمل بالعام ونسخ النص بالقياس لا يصح فبطل قياسه على كفارة القتل (س) لو لم يكن عاما لما وجب تحرير الرقاب بهذا النص (ج) جعل وجوب التحرير بجزاء لاثر فصار ذلك سببا له فيتكرر المسبب بتكرر السبب واشتراط الملك فى الرقبة لا باعتبار التخصيص بل لاقتضاء التحرير الملك اذ التحرير لا يكون بدون الملك بالحديث وعدم جواز الزمنة لا باعتبار التخصيص بل لان الرقبة اسم لغير الهالكة لغة والزمنة هالكة من وجه لفوات جنس المنفعة فلم يتناولها اسم الرقبة مطلقا ولان التحرير المطلق وهو الاعتاق الكامل لا يكمل فيما هو هالك من وجه فلم يدخل الزمن فى النص فكيف يخص وماذكر فى الفتاوى أن الامير اذا قال من أصاب أسيرا فهو له فأصاب رجل أسيرين أو ثلاثة فهو له لان صيغة كلامه عامة فى المصيب والمصاب لا يرد لان البحث فى النكرة المجردة عن القرينة المقتضية للعموم ولم يوجد ثم والمسطور فى المحصول أن النكرة

جاء فى رجل يفهم منه مجىء واحد مبهم مجهول الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هى الدالة على الوحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذى غر الشافعى رحمه الله فى ظنها عامة وهو معنى قوله (وعند الشافعى رحمه الله تم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة فى الظهار) فانه يقول ان لفظ رقبة فى قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فأخص أنا منها الكافرة بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبرة غير مملوكة من وجه فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغى أن يقاس عليها الكافرة فى التخصيص ولنا فى هذا المقام ضابطتان احداهما أن المطلق يجرى على اطلاقه والثانية أن المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول فى حق الاوصاف كالايمان والكفر والثانى فى حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح ان هذا النزاع لفظى اذ لا يقول الشافعى بتحرير رقبات فى الظهار وانما يقول بتحرير رقبة واحدة فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمى هذا اطلاقا أو عموما

(قوله وليس المراد الخ) للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة وكذا معنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة (قوله ههنا) انما قال ههنا لان المطلق كثيرا ما يطلق فى الاصول على ما يدل على الحقيقة من حيث هى هى قال صاحب الكشف الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا متكثرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة غير معينة هو العام ولوحدة معينة هو المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة ومع التعرض لكثرة معينة ألفاظ العدد فتأمل (قوله بل هى) أى النكرة فى الاثبات (قوله وهذا) أى الاطلاق فى الاوصاف (قوله فى ظنها عامة) أى فى ظن الشافعى رحمه الله النكرة فى الاثبات عامة (قال فى الظهار) أى فى كفارة الظهار وهو تشبيه المسلم ذات زوجته أو ما يعبر به عنها كالرأس والرقبة أو جزأ شائعا منها كنصفها بعضو يحرم النظر اليه من أعضاء محارمه كالفخذ والفرج (قوله والزمنة) فى الغياث زمن بفتح اول وكسر ثان بمعنى كسيكه ازجاى نتواند جنبيد يا يادفتن نتواند و بزور دست رامرود (قوله ونحوها) كمقطوع اليدين وأم الولد (قوله عليها) أى على الزمنة (قوله بل هو) أى الزمن (قوله فائت جنس الخ) ايماء الى أن العيب الذى لا يفوت به جنس المنفعة وان فات بمنفعة ما لا يمنع عن التحرير فى الكفارة فيصح تحرير الاعور كذا فى تنوير الابصار

(قوله غير مملوكة الخ) لاستحقاقها العتق استحقاقا كاملا (قوله عليها) أى على الزمنة (قوله فى حق الذات) أى المراد الكامل فى حق الذات أى الاعضاء فيخرج الزمن والاعمى وأمثالهما (قوله ان هذا الخ) أى النزاع بين الحنفية والشافعية فى أن اطلاق النكرة بحسب الاوصاف فى الاثبات عموم أو ليس بعموم فالحنفية لا يسمونه عموما والشافعية يسمونه عموما نزاع لفظى ما فهم كل فريق ما فهم الآخر والا لا يتصور نزاع فان المآل متحد اذ لا يقول الخ (قوله هذا) أى عموم الاوصاف

في الاثبات لاتفيد العموم اذا كان خبرا نحو جاءني رجل وان كان أمرا أفادت العموم عند الاكثر (واذا وصفت النكرة بصفة عامة تم كقوله والله لا أكلم أحدا الارجلا كوفيا والله لا أقربكما الايوما أقربكما فيه) ولا أتزوج امرأة الاامرأة كوفية فالمستثنى في هذا كله عام لعموم وصفه حتى لم يصر موليا في مسئلة الايلاء لانه يمكنه القربان في كل يوم فعدمت علامة الايلاء فلم يكن موليا

(وان وصفت بصفة عامة تم) هذا بمنزلة الاستثناء عما سبق كأنه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لكل ماوجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ماعداها وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لأضرب الارجلا ولدني فان الولد لايكون الاواحدا ولكن هذا الاصل أكثرى لا كلي والا فقد تم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما أحضرت وعلمت نفس ماقدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لأتزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما (كقوله والله لا أكلم أحدا الارجلا كوفيا) مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة في الاثبات خاصة برجل واحد لولم يتكلم بقوله كوفيا يحنث ان كلم رجلين ولما قال كوفيا عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة (وقوله والله لا أقربكما الايوما أقربكما فيه) مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب لامرأتيه فان قوله يوما نكرة موضوعة ليوم واحد فلولم يصفه بقوله أقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا ايلاء مؤبد وليس مؤقتا بأربعة أشهر حتى تنقص الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله أقربكما فيه لم يكن موليا أبدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث به

(قوله هذا بمنزلة الخ) انما أطلق لفظ المنزلة لان هذا القول ليس باستثناء ظاهرا نعم هو بمنزلة الاستثناء في انه خروج عن الحكم السابق (قوله عامة) أى شاملة للمتعدد غير مختصة بفرد من أفراد الموصوف (قوله وان كانت الخ) كلمة ان وصلية فان قلت ان هذه النكرة الموصوفة بصفة عامة مع كونها عامة كيف تكون خاصة فانه قد تقرر أن اللفظ الواحد لايكون خاصا وعاما من جهتين قلت ماتقرر انما هو في العام والخاص الحقيقيين والمراد ههنا الاضافي أى الخصوص والعموم بالنسبة كذا قيل (قوله وهذا الخ) أى عموم النكرة الموصوفة بحسب العرف ألا ترى الى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله تعالى قول معروف خير من صدقة يتبعها أذى أى المن والاحسان فان هذا الحكم عام لكل عبد مؤمن وكل قول معروف وقس على هذا والسر أن الحكم اذا علق على الوصف المشتق ذكر موصوفه أولا تكون علته مأخذ اشتقاق ذلك الوصف فحينئذ يعم الحكم بعموم تلك العلة (قوله والا) أى وان لم يكن البناء على العرف (قوله ولهذا) أى لكون مفهوم الصفة هو الخصوص (قوله هذا الاصل) أى قولنا كل نكرة في الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة (قوله فقد تم) أى النكرة في الاثبات

(قوله تمرة خير من جرادة) قاله عمر رضى الله عنه في صدقة قتل المحرم جرادة كذا في ذخيرة العقبى (قوله علمت نفس ما أحضرت) أى تعلم كل نفس يوم القيامة ما أحضرت من خير وشر (قوله علمت نفس ماقدمت) أى تعلم كل نفس يوم القيامة ماقدمت في الدنيا من خير وشر والتعبير بالماضي لتيقن الوقوع (قوله وقد تخص) أى النكرة في الاثبات (قوله يتزوج الخ) أى يكون بارا بتزوج امرأة واحدة كوفية كذا في كشف البزدوى فلو كانت النكرة مفيدة للعموم لايكون بارا الابتزوج جميع نساء الكوفة (قوله ومثل قولك الخ) وكذا اذا قال والله ما كلمت أحدا الارجلا كوفيا فالنكرة وان وصفت بصفة عامة لكنه يكون بارا لو كلم رجلا واحدا من الكوفة لتعذر العمل بالعموم بالمعنى الخارجي وهو لزوم الكذب للعلم الحاصل يقينا أنه ما كلم جميع رجال الكوفة (قال لا أكلم أحدا) أى لارجلا كوفيا ولارجلا بصريا ولامدنيا ولامكيا ولاغيره الارجلا كوفيا (قوله عم جميع الخ) لان ماهو المستثنى هو بعينه كان واقعا في سياق النفي وعاما فيبقى عمومه بعد الاستثناء أيضا المعنية وان انتقض النفي بخلاف والله لا أكلم احدا الارجلا بلا ذكر الوصف فانه لاعموم ههنا العدم دخول ماهو المستثنى ههنا بعينه تحت الصدر حتى لوقدر المستثنى منه هكذا لا أكلم رجلا ولا امرأة ولاصبيا الارجلا فحينئذ تعم النكرة البتة والمرجع الى بيان الحالف كذا قيل (قوله فلا يحنث الخ) سواء تكلم معا أو متفرقا (قال لا أقربكما) القربان بالكسر نزديك شدن ونيز كنايه از جماع باشد كذا في المنتخب (قوله لكان موليا الخ) الايلاء لغة اليمين وشرعا الحلف على ترك قربان الزوجة بالله أو بالطلاق أو العتاق وغيرهما مطلقا أو مؤقتا بوقت وأقله للحرة أربعة أشهر وللامة شهران ولاحد للاكثر ولا ايلاء لو حلف على ترك القربان أقل من ذلك وحكمه وقوع طلقة بائنة ان بر فلم يطأ والكفارة أى في الحلف بالله والجزاء أى في الحالف بغير الله وهو المعلق ان حنث بالقربان (قوله لهذه الصفة العامة) أى أقربكما فيه (قوله فلا يحنث به) أى بقربان كل يوم

(ولهــذا اذا قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون) لان أيا وان كانت نكرة يراد بها جزء ما يضاف اليه قال الله تعالى أيكم يأتينى بعرشها والمراد واحد منهم أى أى فرد منكم فدل أنها فرد لكنها وصفت بصفة عامة وهى الضرب فعمت بعمومها حتى لو قال أى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم لم يعتق الا واحد منهم وهو الاول أى اذا كان متعاقبا وان كان معا يعتق واحد بغير عينه واليه الخيار لانه أسند الضرب الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها أى فتعينت النكرة غير موصوفة فلم يتناول الا الواحد منهم ولا يلزم أنه لو قال لعبيده أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر فحملوها معا وهى خفيفة يطيق حملها كل واحد منهم لم يعتقوا وقد عمهم صفة الحمل لانه ما وصف النكرة بصفة الحمل مطلقا بل بحمل الخشبة واذا حملوها معا فكل واحد منهم حمل بعضها فلم يتصف واحد منهم بحمل الخشبة فلم يوجد الوصف الذى تعلق العتق به فلم يعتق واحد منهم فأما الضرب فيتم من الواحد بفعله وان ضرب معه غيره حتى لو حملوها على التعاقب عتقوا الا ان كل واحد منهم حمل الخشبة (س) اذا كانت الخشبة حيث لا يطيق حملها واحد عتقوا اذا حملوها وانما حمل كل واحد بعضها (ج) اذا كانت الخشبة لا يطيق حملها واحد فالمراد به وصف النكرة بأصل الحمل لا بحمل الخشبة وهذا لان مقصوده اذا كانت بحيث يحملها واحد اظهار الجلادة فى العادة وذا انما يحصل بحمل الواحد الخشبة لا بمطلق الحمل واذا كانت بحيث لا يحملها

(وكذا اذا قال أىّ عبيدى ضربك فهو حر فضربوه أنهم يعتقون) مثال ثالث لكون النكرة عامة بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله أىّ عبيدى ليس بنكرة نحوية مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم بعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين أو متفرقين بخلاف ما اذا قال أىّ عبيدى ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى فى تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور أن فى الاول وصفه بالضاربية فيعم بعموم الصفة وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون أىّ فلا يعم ويصار الى أخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان أردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف لان أيا موصولة أو شرطية وان أردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية ألا ترى أن فى قوله الا يوما أقربكما فيه وجد العموم مع أن يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى أن يكون فى المفعول به كذلك وأجيب بأن الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل فى الفرق بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخير فيه للمولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغى له أن يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى بين واحد منهم

فان قيل فما فائدة هذا اليمين حينئذ قيل الفائدة فى أمثال هذه الايمان اما القاء السرور فى بال المخاطب أو القاء الغم فى باله (قوله على سبيل التشبيه الخ) أى ليس مثالا حقيقيا بل هو بمنزلة المثال للقاعدة الكلية وهى أن كل نكرة موصوفة بصفة عامة تعم فى الاثبات فان الخ (قوله ليس بنكرة نحوية الخ) قيل ان كلمة أى تبقى نكرة وان أضيفت الى المعرفة لانه أريد بها بعض غير معين تدبر (قوله يخير المولى الخ) لان نزول العتق من جهته فكان الخيار فى التعيين له لا للمخاطب (قوله ووجه الفرق) أى بين أى عبيدى ضربك فهو حر وأى عبيدى ضربته فهو حر (قوله وصفه) أى أيا (قوله ويصار الى أخص الخصوص) وهو الواحد لانه متيقن (قوله عليه) أى على وجه الفرق (قوله موصولة أو شرطية) فما بعد أى اما صلة أو شرط (قوله لا فاعلا الخ) أى ليس الفعل وهو أقرب مسندا الى اليوم بل الى ضمير المتكلم واليوم مفعول فيه فاذا كان المفعول فيه عاما بعموم الصفة فينبغى أن يكون فى المفعول به كذلك أى العموم (قوله فلا يقوم بالمضروب) لاستحالة قيام الصفة الواحدة بشخصين فليس للمفعول به وصف فى المثال الثانى كذا قال صاحب الكشف وأنت لا يذهب عليك أن الضرب صفة اضافية وكل صفة اضافية لها تعلق بالطرفين فالضرب له تعلق بالفاعل وبالمفعول به أيضا ولا امتناع فى تعلق الاضافيات بالمضافين تأمل (قوله والمفعول به الخ) جواب عن القياس على المفعول فيه والفضلة بالفتح زائد ماندة هر جيزى (قوله لا يتوقف الخ) فان الفعل اللازم لا يحتاج الى المفعول به انما يحتاج اليه ضرورة تعدى الفعل بخلاف المفعول فيه فانه موقوف عليه لكل فعل فقياس المفعول به على المفعول فيه قياس مع الفارق (قوله مع الزمان) أى مع النسبة الى الزمان فيتلازمان أى الفعل والمفعول فيه (قوله بينهما) أى بين المثالين المذكورين (قوله فانه علق) أى عتق العبد

(قال فيما لايحتمل الخ) لفظ ما كناية عن اللفظ مفردا كان أو جمعا والتخصيص بالمفرد يأباه قول المصنف حتى يسقط الخ والى التعميم أشار الشارح بقوله فى صورة الخ (قال بمعنى الخ) أى بسبب معنى العهد (قوله سواء كان الخ) تحقيقه أن اللام بالاجماع لتعريف مدخولها فاما أن يشار بها الى الحقيقة من حيث هى هى من غير نظر الى الافراد فهى لام الجنس واما أن يشار بها الى حصة معينة من الحقيقة فهى لام العهد الخارجى أو الى حصة غير معينة من الحقيقة وهى لام العهد الذهنى أو الى جميع أفراد الحقيقة فهى لام الاستغراق فالاول مثل الرجل خير من المرأة والثانى مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا والثالث مثل ادخل السوق والرابع مثل ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات فهذه أربعة أقسام ثم انهم اختلفوا فى ان التعين المعتبر فى لام العهد الخارجى أعم من التعين فى الخارج والذهن أو هو مخصوص بالتعين فى الخارج فافترقوا فرقتين فعلى الثانى المراد من عدم التعين فى لام العهد الذهنى عدم التعين الخارجى وان تحقق التعين الذهنى ولتطويل الكلام فى الالف واللام موضع آخر وهذا القدر فى هذا المقام يكفى لطالب المرام (قوله للجنس فان فى الجنس معنى العموم من حيث انه يقع على الواحد الحقيقى وعلى مجموع أفراده لانه واحد حكمى البتة كما مر (قوله وفيه) أى فى قول المصنف فيما لايحتمل الخ (قوله كما ذهب اليه البعض) ومنهم صاحب التوضيح (قوله وقيل) القائل صاحب التلويح (قوله فانه الاصل) أى الراجح لانه حقيقة التعين وكمال التميز (قوله كالنكرة) واذا يوصف المعهود الذهنى بالنكرة و بالجملة (قوله على حسب قابلية المقام) فالمطلق المجرد عن الدلائل يحمل على الادنى لانه متيقن واذا وجدت الدلائل كالنية وغيرها يحمل على الكل كذا فى الكشف (قوله ان الانسان لفى خسر) هذا محمول على الاستغراق والعموم والدليل عليه صحة الاستثناء بقوله الا الذين الخ فان قلت ان الاستثناء ليس دليلا للعموم المستثنى منه فان المستثنى منه قد يكون خاصا بأن يكون اسم علم نحو كسوت زيدا جبة الا رأسه واسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا قلت ان المراد ان استثناء ما هو من أفراد مدلول لفظ المستثنى منه دليل العموم للجنس لا استثناء ما هو من أجزائه وفى المثالين المذكورين يتحقق استثناء الجزء فلا قدح (قوله وقوله السارق الخ) انما أورد هذا المثال ايماء الى أن المراد ههنا باللام أعم من حرف التعريف واسم الموصول فان معنى السارق والسارقة الذى سرق والتى سرقت (قال عملا بالدليلين) أى دليل التعريف وهو اللام ودليل الجمعية وهى الصيغة والمراد بالدليل الدال لا المعنى المصطلح كما هو الظاهر (قوله هذا القدر) يعنى أن دخول اللام مفيد للعموم (قوله اذ لا عهد) لان الكلام فيما لايحتمل التعريف بمعنى العهد (قوله ولا استغراق لعدم الفائدة) أما فى قوله لا أتزوج النساء فلان اليمين يكون للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا خارج عن طوق البشر فمنعه يكون لغوا وأما فى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء الخ فلانه لا يمكن صرف جميع الصدقات الى جميع فقراء الدنيا وقس على هذا فليس ههنا استغراق (قوله ولا جنس) لان الكلام على تقدير بقاء الجمعية وحينئذ فلا أثر للجنسية (قوله فيجب الخ) أى اذا كان بقاء الجمعية موجبا للغوية اللام فيجب أن يحمل اللام على الجنس و يسقط اعتبار الجمعية ليكون الخ فان قلت ان اللام ان حملت على العهد الذهنى و يبقى الجمع على معناه فيتحقق العمل على الدليلين أيضا قلت لما كان المعهود الذهنى كالنكرة فكأنه لم يحصل التعريف فيبطل حرف اللام حينئذ فلذا حملت على الجنس تدبر ثم تدبر

واحد فقصوده أن تصير الخشبة محمولة الى موضع حاجته وذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم (واذا دخلت لام المعرفة فيما لايحتمل التعريف لمعنى العهد أوجبت العموم حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين

(وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لايحتمل التعريف بمعنى العهد أوجبت العموم) يعنى كما أن النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى أوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه أو للاستغراق كما ذهب اليه أهل العربية و جمهور الاصوليين وفيه تنبيه على أن العهد هو الاصل فى اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا أو ذهنيا كما ذهب اليه البعض وقيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل فى التعريف والمعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان لم يستقم العهد بأن لم يكن ثمة أفراد معهودة أو لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام أو على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله السارق والسارقة والزانية والزانى وأمثاله (حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين) تفريع على قوله أوجبت العموم أى هذا القدر اذا كان دخول اللام فى المفرد وأما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه أنه يسقط معنى الجمع فلا يكون أقله الثلاث اذ لو بقى جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق ولا جنس فيجب أن يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلاثة معمولا

(قال فيحنث الخ) بخلاف ما اذا حلف لا أتزوج نساء بدون اللام فيحنث حينئذ بتزوج ثلاث نسوة عملا بصيغة الجمع ولا يحنث بتزوج امرأة أو امرأتين (قوله لا يحل لك الخ) الخطاب الى النبي صلى الله عليه وسلم أى لا يحل لك النساء أى واحدة من النساء من بعد التسع فهو فى حقه صلى الله عليه وسلم كالاربع فى حقنا كذا قال البيضاوى (قوله للفقراء والمساكين) الفقير من له أدنى شئ والمسكين من لا شئ له وهو المروى عن الامام الاعظم رحمه الله وروى عن الزهرى الفقير الساكن فى بيته ولا يسأل الناس والمسكين من يخرج ويسأل الناس (قوله وفيه تأمل) قال الشارح فى المنهية وجه التأمل ان رعاية الثلاثة يجوز أن تكون لاجل دخوله تحت الجنس فلا يكون المعمول الا الجنس انتهت (قوله وان لم يكن الخ) كلمة ان وصلية (قال كانت الثانية الخ) فان كانت الاولى عامة كانت الثانية عامة وان كانت الاولى خاصة كانت الثانية خاصة كذا قيل (قوله وهذا لا يتصور الا فى الخ) قال صاحب التلويح ان الكلام فيما اذا أعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف والتنكير أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الاضافة ليصح اعادة المعرفة نكرة بترك اللام أو الاضافة وبالعكس وقال بعض المحشين ان فى الحصر بحثا لجواز أن يكون بطريق الموصول بل بطريق العلم (قوله ونحوها) كالموصولات وأسماء الاشارات (قوله انا أرسلنا الى فرعون رسولا) أى موسى على نبينا وعليه السلام ثم لا يذهب عليك أن هذه نزلة وتظم الآية هكذا كما أرسلنا الى فرعون رسولا الآية (قوله والمقدر خلافه) لانه قدر أنها أعيدت نكرة (قوله لان اللام) أى على الثانية (قوله هاتين القاعدتين) أى اعادة النكرة نكرة واعادة المعرفة معرفة (قوله يسرين) هما اما يسر الفتوح فى زمن الرسول عليه السلام ويسر الفتوح فى أيام الخلفاء أو يسر الدنيا والآخرة (قوله مرويا الخ) رواه سعيد بن منصور وعبد الرزاق من حديث ابن مسعود كذا قال

فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء) اعلم أن لام المعرفة اذا دخلت على فرد لا يحتمل التعريف لمعنى العهد أوجبت العموم عند الفقهاء والمبرد والجبائى خلافا لبعض المتكلمين لقوله تعالى ان الانسان لفى خسر أى هذا الجنس والدليل على عمومه استثناء المؤمنين فالاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وما يدل على عموم هذا اللفظ وكذا فى قوله تعالى والسارق والسارقة والزانية والزانى أوجبت العموم ولهذا قلنا لو قال المرأة التى أتزوجها طالق تطلق كل امرأة يتزوجها وأصل ذلك أن لام المعرفة للعهد وهو أن يذكر شيأ ثم يعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله تعالى انا أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أى ذلك الرسول بعينه واذا لم يكن فى كلامه نكرة سابقة يمكن تعريفها بالالف واللام حمل على الجنس ليكون تعريفا له لتقرر معنى العهد مثل قولك فلان يحب الدينار أى هذا الجنس لانه ليس فيه عين معهودة ولهذا لو قال أنت الطلاق أو أنت طالق الطلاق ونوى الثلاث يقع الثلاث وان لم ينو يقع واحدة لانها أدنى الجنس وهو متيقن وان دخلت على الجمع فللعهد ان كان والا فللعموم لصحة الاستثناء واستدلال أبى بكر وعمر رضى الله عنهما بقوله عليه السلام الائمة من قريش وأمرت ان أقاتل الناس وتسليم غيرهما لهما خلافا للواقفية وأبى هاشم ويسقط معنى الجمعية حتى لو حلف لا يتزوج النساء فتزوج واحدة يحنث لانها صارت عبارة عن الجنس بسبب الالف واللام عملا بحرف التعريف والجمعية بخلاف ما لو حلف لا يتزوج نساء وقد حققناه من قبل (والنكرة اذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) لدلالة العهد قال الله تعالى فعصى فرعون الرسول أى هذا الذى

للجنس وما فوقه للجمع (فيحنث بتزوج امرأة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء) ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلاثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفى الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعى رحمه الله لا بد أن يصرف الى الفقراء الثلاثة والمساكين الثلاثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل فى هذا المقام وفيه تأمل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم أورد فى تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة فى مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال (والنكرة اذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) وهذا لا يتصور الا فى التعريف باللام أو الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا أعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول (واذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى) لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه (والمعرفة اذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى) لان اللام يشير الى معهود مذكور فيما سبق ومثال هاتين القاعدتين قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا فان العسر أعيد معرفا فيكون عين الاول واليسر أعيد منكرا فيكون غير الاول فعلم أن مع كل عسر واحد يسرين وهو معنى قول ابن عباس رضى الله عنهما مرويا عن النبى عليه السلام لن يغلب عسر يسرين وقال الشاعر

القسطلانی وأخرجه ابن مردویه عن جابر كذا فی التوشیح شرح الصحیح (قوله لما اشتدت بك البلوی) كانه تمثل منظوما فی البادیة فسمع باللیل هاتفا یقول هذا الشعر والبلوی آزمائش ومحنت كذا فی الصراح (قوله لانه یحتمل الخ) فان قلت ان هذا الاحتمال مناقشة فی كلام ابن عباس رضی الله عنهما مع ثبوت الروایة وقول الصحابی الفقیه یكون حجة سیما اذا رفعه الی النبی علیه السلام قلت ان هذا الكلام فی العرف یكون للتأكید وأما ما روی ابن عباس رضی الله عنهما فمؤول بان المراد نفی غلبة عسر واحد یسرا واحدا مؤكدا لكنه علیه السلام عبر عن الیسر الواحد بالیسرین لكونه مؤكدا ولقائل أن یقول انا لا نسلم ان هذا الكلام فی العرف یكون للتأكید بل الدلیل دل علی خلافه لان الكلام اذا كان محتملا للتأكید والاستئناف یحمل علی الاستئناف تحصیلا للفائدة الجدیدة فكل واحد من الكلامین مستقل منفرد علی حیاله لیس الآخر تأكیدا للاول (قوله تأكیدا للاولی) لتقریر الاولی فی النفس وتمكینها فی القلب (قال كانت الثانیة الخ) قیل ان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فالثانیة داخلة فی الاولی لدخول الجزء فی الكل وفیه أن التعریف لا یلزم أن یكون للاستغراق بل جاز أن یكون للعهد فحینئذ یكون المعرفة للمعهود والثانیة نكرة تكون غیر المعهود (قوله لتعینت الخ) فیه انه اذا صرفت الثانیة الی غیر الاول تعینت أیضا نوع تعین وهو أنه غیر الاول بلا اشارة حرف یدل علیه فالاولی أن تكون الثانیة مطلقة محتملة لان تكون عین الاولی أو غیرها (قوله وهو) أی التعین بلا اشارة حرف یدل علی التعین (قوله ولم یوجد لهذا الخ) هذا مشعر بعدم تتبع الشارح رحمه الله والا فالامثلة لاعادة المعرفة نكرة مع مغایرة الثانی للاول موجودة فی النص قال الله تعالی اهبطوا بعضكم لبعض عدو (قوله بالف مقید بصك الخ) قال شیخ الاسلام ان المتبادر منه أن تقیید الالف المقر به بالصك یوجب كونه معرفة ولیس كذلك فان هذا ممكن مع التنكیر أیضا كان یقر بالف مكتوب فی هذا الصك وأجیب بان هذا لیس مثالا حقیقیا بل علی سبیل التشبیه فلا ضیر ورأیت فی نسخة مكتوبة بید الشارح بالف بصك مقید الخ والمآل واحد والصك بالفتح وتشدید الكاف نامه وقباله معرب چك (قوله آخرین) لیس هذا القید فی أكثر الكتب (قوله فی مجلس آخر) اشارة الی أنه عند اتحاد المجلس ینبغی أن یلزمه ألف لان للمجلس تاثیرا فی جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فی حكم كلمة واحدة (قوله مبارك) أی كثیر النفع (قوله أن تقولوا الخ) أی كراهة أن تقولوا فالمضاف محذوف وهذا علة لانزلناه (قوله علی طائفتین) أی الیهود والنصاری (قوله وهو الذی أنزل علیك الخ) هكذا فی بعض نسخ التلویح ولیس نظم الآیة الكریمة علی هذا العنوان بل نظمها (وأنزلنا الیك الكتاب الخ) فالخطاب الی النبی علیه السلام والكتاب الاول القرآن والكتاب

ذكرناه (واذا أعیدت نكرة كانت الثانیة غیر الاولی) لان النكرة تتناول واحدا غیر عین فلو انصرفت الثانیة الی الاولی لتعینت من وجه فلا تكون نكرة مطلقة (والمعرفة اذا أعیدت معرفة كانت الثانیة عین الاولی) لدلالة العهد قال الله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا قال ابن عباس وابن مسعود رضی الله عنهما لن یغلب عسر یسرین لان الیسر كرر منكرا والعسر كرر معرفا وقد روی مرفوعا أنه علیه السلام خرج ذات یوم وهو یضحك ویقول لن یغلب عسر یسرین وانما كان العسر واحدا لانه لا یخلو اما أن یكون تعریفه للعهد وهو العسر الذی كانوا فیه فهو هو لان حكمه حكم زید فی قولك ان مع زید مالا ان مع زید مالا واما أن یكون للجنس الذی یعلمه كل واحد فهو هو أیضا وأما الیسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام مستأنفا غیر مكرر فقد تناول بعضا غیر البعض الاول بغیر اشكال وقیل لا یحتمل هذا اللفظ هذا المعنی كما لا یحتمل قول القائل ان مع الفارس رمحا ان مع الفارس رمحا أن یكون معه رمحان بل هذا من باب التأكید كما فی قوله تعالی أولی لك فاولی ثم أولی لك فاولی (واذا أعیدت نكرة كانت الثانیة غیر الاولی) لان فی صرف

اذا اشتدت بك البلوی * ففكر فی ألم نشرح
فعسر بین یسرین * اذا فكرته فافرح

وقال فخر الاسلام عندی فی هذا المقام نظر لانه یحتمل أن تكون الجملة الثانیة تأكیدا للاولی كما ان قولنا ان مع زید كتابا ان مع زید كتابا لا یدل علی أن معه كتابین فیكون العسر واحدا والیسر واحدا (واذا أعیدت نكرة كانت الثانیة غیر الاولی) لانها لو كانت عین الاولی لتعینت بلا اشارة حرف یدل علیه وهو باطل ولم یوجد لهذا مثال فی النص وقد جعلوا فی مثاله ما اذا أقر بالف مقید بصك بحضرة شاهدین فی مجلس ثم بالف غیر مقید بصك بحضرة شاهدین آخرین فی مجلس آخر یكون الثانی غیر الاول ویلزمه ألفان وینبغی أن یعلم أن هذا كله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة معرفة مع المغایرة كقوله تعالی وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا انما أنزل الكتاب علی طائفتین من قبلنا فالكتاب الاول القرآن والثانی التوراة والانجیل وقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغایرة كقوله تعالی وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغایرة كقوله تعالی وهو الذی أنزل علیك الكتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الكتاب وقد تعاد

المعرفة

الثانى التوراة والانجيل (قوله أن يذكره) أى أقصى ما ينتهى اليه التخصيص (قوله ألفاظه) أى ألفاظ العام (قوله لا يتعدى) أى الخصوص (قال الواحد) فان قيل ان من قال لقيت كل رجل فى البلد ثم قال أردت واحدا يعد لاغيا عرفا وعقلا فكيف يصح التخصيص الى الواحد قيل ان الكلام فى الصحة لغة لا عرفا وعقلا (قال فيما هو الخ) أى فى العام الذى هو الخ (قوله

الثانيــة الى الاولى نوع تعين فلا يكون نكرة على الاطلاق ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله انا أقر بمائة درهم فى موطن وأشهد شاهدين ثم أقر بمائة فى موطن آخر وأشهد شاهدين كان الثانى غير الاول ولو كتب صكا فيه اقرار بمائة وأشهد شاهدين فى مجلس ثم أشهد شاهدين فى مجلس آخر كان المال واحدا الا انه حين أضاف الاقرار الى ما فى الصك صار الثانى معرفا ويتناول ما يتناوله الاول ولو أقر فى مجلس واحد مرتين فالمال واحد استحسانا لان للمجلس تأثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها ككلام واحد فباعتباره يكون الثانى معرفا من وجه وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يحمل الثانى على الاول وان اختلف المجلس باعتبار العادة فان الانسان يكرر الاقرار بمال واحد بين يدى كل فريق للاستيثاق والمال لا يجب مع الشك فلاحتمال الاعادة بطريق العادة لم يتعدد المال (وما ينتهى اليه الخصوص نوعان الواحد فيما هو فرد بصيغته أو ملحق به كالمرأة والنساء والثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى) اعلم أن الخصوص يصح الى أن يبقى الواحد فيما هو جنس سواء كان فردا صيغة كالرجل والمرأة أو دلالة كالعبيد والنساء والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد لما مر أنها صارت جنسا وأما الجمع صيغة ومعنى كعبيد ونساء أو معنى لا صيغة كرهط وقوم فيحتمل الخصوص الى الثلاثة لان أدنى الجمع ثلاثة باجماع أهل اللغة وقد نص عليه محمد فى غير موضع وهو قول ابن عباس وأبى حنيفة والشافعى وقال عمر وزيد ومالك وبعض أصحاب الشافعى أقل الجمع اثنان واحتجوا بقوله تعالى هذان خصمان اختصموا وقوله تعالى وداود وسليمان الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين وقوله تعالى فى قصة موسى وهارون انا معكم مستمعون وقوله تعالى ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولان فى الاثنين اجتماعا كما فى الثلاثة وفى الوصايا والمواريث جعل الاثنين حكم الجماعة بالاجماع حتى لو أوصى لأقرباء فلان يكون للاثنين فصاعدا وللاثنين من الميراث ما للثلاثة والاخوان يحجبان الام من

المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد وأمثال ذلك ثم بعد ذلك ذكر المصنف رحمه الله أقصى ما ينتهى اليه التخصيص فى العام وكان ينبغى أن يذكره فى مباحث التخصيص لكن لما كان موقوفا على بيان ألفاظه أخره عنها فقال (وما ينتهى اليه الخصوص نوعان) أى المقدار الذى لا يتعدى الى ما تحته نوعان (النوع الاول الواحد فيما هو فرد) بصيغته كمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام (أو ملحق به) كالجموع المعرفة بلام الجنس فانه لو خلا عن الواحد أيضا لفات اللفظ عن مدلوله (كالمرأة والنساء) نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس وينتهى تخصيصهما الى الواحد البتة (و) النوع (الثانى الثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى) كرجال ونساء منكرا اما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهى تخصيص هؤلاء كلها الى الثلاثة (لان أدنى الجمع الثلاثة باجماع أهل اللغة) فلو لم يبق تحته ثلاثة أمراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال بعض أصحاب الشافعى ومالك رحمهما الله ان أقل الجمع اثنان فينتهى التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فأجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله (وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا) فان فى باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كالبنات والاخوات

والطائفة) يعنى أن الطائفة ليست للجمع كالرهط بل هو اسم للواحد فما فوقه فيصح تخصيص الطائفة الى الواحد وهذا على رأى ابن عباس فانه فسره فى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة بالواحد وأما غيره فقال بعضهم ان الطائفة الفرقة التى يمكن أن تكون حلقة وأقلها ثلاث أو أربع (قوله كالجموع المعرفة الخ) فانها وان كانت جموعا لكنها بطلت جمعيتها باللام فصارت كأنها مفردة فينتهى تخصيصها الى الواحد وهذا ما عليه الاكثرون وقال صاحب الكشاف ان الجمع المحلى بلام الجنس كالجمع بدون لام الجنس فينتهى تخصيصه أقل الجمع أى الثلاثة (قوله فانهما) أى الفرد بصيغته والملحق به (قوله منكرا) انما زاد هذا لان الجموع المعرفة بلام الجنس قد مر ذكرها آنفا (قال باجماع أهل اللغة) قيل الاجماع ممنوع فان صاحب الكشاف قال ان الاثنين نوع من الجمع والجواب أن المراد اجماع المتقدمين من أهل اللغة وصاحب الكشاف ليس منهم (قوله الاثنان الخ) رواه ابن ماجه كذا فى الصحيح الصادق (قال على المواريث) أى لا على بيان اللغة لانه عليه السلام بعث لبيان الاحكام لا لبيان اللغة (قوله حكم الجماعة) لكن لا باعتبار أن صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار أنه ثبت بالدليل أن للاثنين حكم الجمع فلا نزاع فى أن أقل الجمع اثنان فى باب الميراث كذا فى التلويح (قوله الثلثين) أى

الثلث الى السدس بقوله تعالى فان كان له اخوة فلأمه السدس ويستعمل الاثنان استعمال الجمع في اللغة فيقال نحن فعلنا في الاثنين كما في الجماعة ولا خلاف أن الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان والتقدم سنة الجماعة ولنا قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب وهو اسم للجماعة فقد فصل بين التثنية والجمع في الحكم ولان أهل اللغة أجمعوا على أن الكلام ثلاثة أقسام وحدان وتثنية وجمع ثم للوحدان أبنية مختلفة وكذلك للجمع أبنية مختلفة والتثنية مثال واحد وله علامة مخصوصة اى الالف أو الياء والنون فدل أن التثنية غير الجمع ولو كان التثنية حكم الجمع لما اختص بصيغة كما لم يوضع لما زاد على الثلاثة صيغة مختصة لما كانت صيغة الجمع تجمعها ولان الجمع ينعت بالثلاثة فما فوقها ولا ينعت بالاثنين فيقال رجال ثلاثة ولا يقال رجال اثنان وقد فصلوا بين ضمير الاثنين والجمع فيقال فعلا وفعلوا والتفاوت آية التفاوت وأجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد ولو كان المثنى جمعا لتقدم الامام لان التقدم سنة الجماعة والامام من الجماعة ولأن الواحد اذا انضم اليه الواحد تعارض الفردان

ويحجب الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلاثة والوصية أخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان أوصى لموالى فلان وله موليان أولا خوة زيد وله أخوان يستحقان الكل (أو على سنة تقدم الامام) أى اذا كان المقتدى اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلاثة خلافا لابي يوسف رحمه الله فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلاثة رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رحمه الله اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رحمه الله الجواب الثالث الذي ذكره غيره وهو أنه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى أولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب أي جماعة كافية ثم لما قوى الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها

الى مال الميت (قوله استخلافا الخ) فان كل واحد من الوارث والموصى له خليفة الميت والاستخلاف بجاى خود كسى را خليفه كردن كذا في المنتخب (قوله وتتبع) أى الوصية الميراث فان الارث ثابت قطعا بلا اختيار والوصية نافلة اختيارية فتكون الوصية تبعا للميراث كتبعية النوافل للفرائض فلما حمل الجمع على الاثنين في المتبوع يحمل عليه في التابع وقد غلط من قال ان المعنى أنه يتبع الميراث الوصية كتبعية النفل للفرض لان الوصية مقدمة على الميراث (قوله اثنين) ولو كان واحدا يقوم الى يمين الامام قيل انه اذا كان المقتدى اثنين لا يأمرهما الامام بالتأخر بل يتقدم بنفسه واذا كان واحدا يأمره الامام بان يقوم عن يمين الامام (قوله فانه) أى فان الامام (قوله وذلك) أى تقدم الامام اذا كان المقتدى اثنين (قوله محسوب الخ) فاذا كان المقتدى اثنين والامام محسوب في الجماعة فيتحقق الثلاثة فكملت الجماعة فيثبت حكمها وهو تقدم الامام فيتقدمهما الامام كما يتقدم اذا كان المقتدى ثلاثة ويرد ههنا اشكال وهو أن الامام اذا كان محسوبا في الجماعة غير الجمعة فاذا كان واحد سوى الامام تحققت الجماعة ويجعل الحديث محمولا على سنية تقدم الامام فيلزم أن يسن تقدم الامام على الواحد كما سن على الاثنين وقيل ان في اعتبار الامام من الجماعة في غير الجمعة خلافا فلو كان محسوبا من الجماعة كما هو عند الاكثرين فيجعل الحديث محمولا على المواريث والوصايا ولو لم يكن محسوبا من الجماعة فيجعل الحديث محمولا على سنية تقدم الامام فكلمة أو في قول المصنف أو على الخ لمنع الجمع وبهذا ظهر وجه ايراد كلمة أو دون الواو وههنا لا في قوله على المواريث والوصايا وما في بعض الشروح من ان أو ههنا لمنع الخلو فلا تصغ اليه لان للحديث محملا آخر سوى هذين المحملين على ما سيجيء من الشارح رحمه الله (قوله الا في الجمعة) فان الامام شرط لصحة أداء الجمعة فلا يمكن أن يجعل من جملة الجماعة بخلاف سائر الصلوات فان الامام ليس بشرط لصحة أدائها فيمكن أن يجعل فيها من جملة الجماعة وقال ابن الملك شرطنا لصحة أداء الجمعة مذكورة ثلاثة سوى الامام بدليل قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله فلا بد من الذاكر وهو الخطيب وثلاثة سواه بقوله تعالى فاسعوا (قوله فقال عليه السلام الواحد شيطان الخ) هذا هو المشهور والذي رواه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب (قوله شيطان) لتعسر العيش على الواحد (قوله شيطانان) لانه اذا مات أحدهما أو مرض اضطر الآخر (قوله والثلاثة ركب) أى جماعة كافية فانه اذا ذهب واحد لحاجة استأنس الباقيان ولو وقع في امضائه تأخير ذهب الآخر لخبره وتحقيق حاله ولم يبق المتاع خاليا كذا في اللمعات (قوله وبقي الواحد على حاله) ثم أجيز في السفر الواحد بعد غلبة الاسلام وظهور أهله كذا قال على القاري (قوله تمسكات المخالف) أى مالك وبعض أصحاب الشافعي رحمه الله منها ان قولنا صيغة مخصوصة بالجمع وتقع على اثنين فعلم ان أقل الجمع اثنان والجواب عنه بوجهين الاول ما اختاره صاحب التنقيح وهو ان قولنا غير مختص بالجمع بل هو مشترك لفظا بين التثنية والجمع فلا يلزم ان المثنى جمع والثاني أنه مشترك بينهما معنى فانه موضوع

لان الاول يجذب الثانى الى نفسه ويجعله فردا كما هو صيغته والثانى يجذب الاول الى نفسه ويجعله جمعا لوجود الاجتماع فتعارض الشبهان فلم يبق التوحد والجمعية لعدم الرجحان فبقى قسما آخر بين الوحدان والجمع وهو المثنى وأما فى الثلاث فتعارض كل فردا ثنان فترجح جانب الجمعية وسقط معنى التوحد أصلا ولهذا خرج الجواب عما قالوا ان فى الاثنين اجتماعا كما فى الثلاثة ولان الكلام فيما يتناوله لفظ الجمع كرجال ونساء لا فى ماهية الجمع والشرع جعل الثلاث حد الاعذار كما فى شرط الخيار وقصة الاخيار كقصة صالح عليه السلام حيث قال الله تعالى تمتعوا فى داركم ثلاثة أيام وقصة موسى وصاحبه عليهما السلام ولو كان الاثنان جمعا لما جاز التجاوز عن الاثنين لان ما وراء أقل الجمع يشارك بعضه بعضا وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا أو على سنة تقدم الامام فى الجماعة انه يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الجماعة وقيل انه عليه السلام نهى عن السفر الا مع الجماعة فى ابتداء الاسلام فلما ظهرت قوة المسلمين بين أن الاثنين فما فوقهما جماعة فى جواز السفر وأما فى المواريث واستحقاق الاثنين الثلثين ليس بالنص الوارد بصيغة الجماعة وهو قوله تعالى فلهن ثلثا ما ترك انما هو الثلاث فصاعدا وانما استحقاق الاثنين الثلثين بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك أو باشارة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان نصيب الابن مع الابنة الثلثان فثبت به أن ذلك حظ الانثيين وما بعده لبيان أنهن وان كن أكثر من اثنتين لا يكون لهن سوى الثلثين عند الانفراد والحجب بالاخوين عرف باتفاق الصحابة رضى الله عنهم ألا ترى أن ابن عباس قال لعثمان الاخوة فى لسان قومك لا يتناول الاثنين فقال نعم ولكنى لا أستطيع أن أخالفهم فيما رأوا ولان الحجب مبنى على الارث لانه لا يتصور بدونه والاسم يتناول المثنى مجازا فالحق به والوصية تبنى على الارث أيضا لانها أخت الميراث اذ كل واحد منهما خلافة تثبت بعد الموت وقوله الامام يتقدم على الاثنين قلنا لان الجماعة تكمل بالامام فيكون الكل جمعا والتقدم سنة الجماعة لا أن يكون خلف الامام جماعة ولهذا شرطنا فى الجمعة ثلاثة سوى الامام لما أن الجماعة فيها شرط سوى الامام باشارة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وقد حققناه فى شرح النافع والخصم يطلق على الواحد والجمع كالصنف والمراد بالآية الثانية حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم وبالثالثة موسى وهارون وفرعون وبالرابعة الدواعى المختلفة بطريق اطلاق اسم المحل على الحال وهذا لانهما لما خالفا أمر الرسول عليه السلام وقع فى قلبهما دواعى مختلفة وأفكار متباينة ولان أكثر أعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته وقد جاء فى اللغة قلبا كما وقوله نحن فعلنا لا يصح الا من واحد يحكى عن نفسه وعن غيره على ان جعله تبعا لنفسه فلم يحسن أن تفرد ابصيغة ويجوز أن يقول الواحد فعلنا كذا وأمرنا بكذا وهذا لا يدل على ان الجمع يتناول الفرد حقيقة وظن بعض أصحابنا أن أدنى الجمع اثنان عند أبى يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فالجمع الصحيح عنده ثلاثة الا أنه جعل الامام من جملة الجماعة وقالا الشرط فى الجمعة الامام والجماعة فلم يكن الامام محسوبا من الجماعة فيشترط ثلاثة سواه (وأما المشترك فما يتناول أفرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

مذكورة فى المطولات • ثم لما فرغ عن بحث العام شرع فى بيان المشترك فقال (وأما المشترك فما يتناول أفرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل) أراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فقط وهو يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع أو احتراز عن قول الشافعى رحمه الله انه على سبيل الشمول كما سيأتى وقيل انه احتراز عن لفظ الشئ فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوى خارج عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة

للتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا المفهوم كلى يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوقها (قال وأما المشترك) قال أعظم العلماء رحمه الله هو صيغة ظرف نقل فى الاصطلاح الى المعنى الذى ذكره المصنف وليست صيغة اسم مفعول لان اشترك بمعنى تشارك فالمتشاركان فيه فاعلان ظاهرا فلا يشتق صيغة اسم المفعول (قال فما يتناول الخ) أى ما يكون موضوعا للحقائق المختلفة بالاوضاع المتعددة ويتناول تلك الحقائق فى الاستعمال على سبيل البدل لا على سبيل الاجتماع فالمتبادر عند الاطلاق واحد من المعانى بدلا والمراد بالافراد المسميات (قوله وهو الخ) أى التناول للافراد يخرج الخاص اذ لا تناول للافراد فى الخاص على ما مر (قوله على ما مر) أى فى بحث العام من أن العام يتناول أفرادا متفقة الحدود (قوله كما سيأتى) أى قول الشافعى فى الشرح ذيل قول المصنف ولا عموم له (قوله وقيل) القائل صاحب الدائر (قوله فانه الخ) وجه الاحتراز (قوله مشترك معنوى الخ) فيتناول المسميات المختلفة على سبيل الشمول كالحيوان

كالقرء للحيض والطهر) اذا كان اسما لا مصدرا وكالعين فانه اسم للناظر وعين الشمس والميزان وعين الركية وعين الماء والنقد من المال والشيء المتعين في نفسه وكالمولى للمعتق والمعتق والصريم لليل والصبح والبين فانه للفراق والوصل شعر

فوالله لولا البين لم يكن الهوى * ولولا الهوى ما حن للبين آلف

وهو مأخوذ من الاشتراك فتشترك فيه الاسامي لو وضع اسم العين بازاء لفظ الشمس والينبوع أو المعاني لو وضع بازاء معنى الشمس ومعنى الينبوع ورد قول من أحاله زاعما بأنه منشأ المفاسد ومخل بالمقاصد فالمقصود من وضع الاسامي التمييز بين الموجودات فلو وضعوا اسما واحدا للشيء ولضده لم يظهر فائدة وضع الاسامي وهو الافهام بأن ذكر الشيء مبهما قد يكون غرض المتكلم حيث لا يعلم التفصيل أو يكون ذكره مصرحا مفسدة ألا ترى الى قول الصديق هو رجل يهديني السبيل حين سأله كافر عن رسول الله عليه السلام وقت ذهابهما الى الغار أنه من هو ولان العاقل اذا كان غرضه اعلام السامع بالمخبر به دون المخبر يقول أخبرني رجل بكذا واذا أراد اعلامه بهما يقول أخبرني فلان ابن فلان فدل أن الابهام مقصود كالافهام والوضع تبع غرض المتكلم ولانه قد تضع قبيلة اسما لمعنى ثم تضع قبيلة أخرى ذلك الاسم لمعنى آخر ثم يشتهر الوضعان فيقع الاشتراك وقول من أوجبه ظانا بأن الالفاظ متناهية لانها تركبت من حروف متناهية والمعاني غير متناهية لان أحد أنواع المعاني العدد وهو غير متناه فلو وزعت على المعاني لزم الاشتراك بان تناهي الشيء لا يستلزم تناهي ما تركب منه وأن المعاني ان لم تكن متناهية فالمقصود بالوضع وهو ما تكثر الحاجة الى التعبير عنه متناه وأن ما لا يكون كذلك يجوز خلو اللغة عنه فكان الحق جوازه وهو واقع في القرآن لقوله تعالى ثلاثة قروء والليل اذا عسعس فانه مشترك بين أقبل وأدبر وخالف ابن داود متشبثا بأنه لو وقع مبينا يطول الكلام بلا طائل ولو وقع غير مبين يكون عبثا ولنا أنه يقع مبينا بقرائن لفظية تفيد اللفظ فصاحة والمعنى وثاقة وبقرائن معنوية يتضح باستنباطها ذكاء المكلف وينال به مرتبة الاجتهاد وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به لان المشترك يحتمل الادراك بالتأمل في صيغة اللفظ برجحان بعض الوجوه كما قلنا في القرء بأنه ينبئ عن الجمع بدليل المقراة والقرى لاجتماع الماء والناس والاجتماع في الحيض لا في الطهر أو عن الانتقال والدم ينتقل من الداخل الى الخارج وبالنظر في السياق فان الثلاثة اسم خاص لعدد معلوم لا يحتمل غيره والطلاق المسنون في الطهر فلو حمل على الاطهار لانقضت العدة بقرءين وبعض الثالث ولو حمل على الحيض تنقضي عدتها بثلاث حيضات كوامل لانه اذا طلقها في الحيض لا تحتسب تلك الحيضة من العدة وتحتسب الطهر الذي طلقها فيه عند الشافعي والسياق فيه عرف ان قوله تعالى أحلنا دار المقامة من الحلول وقوله أحل لكم ليلة الصيام الرفث من الحل وفي أمر خارج نقلي كقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وعدتها نصف عدة الحرة مما الحرة وعقلي كقولهم الحيض هو المعروف والعدة للتعرف وهذا بخلاف المجمل فانه لا يدرك المراد به الا ببيان من المجمل لمعنى زائد ثبت شرعا على المعنى اللغوي كالربا فنص الربا وهو الزيادة غير محرم فان البيع وضع للاسترباح ولكن المراد فضل خال عن العوض المشروط في العقد ومعلوم أنه بالتأمل في صيغة اللفظ لا يعرف هذا بل بالشرع أو لانسداد باب الترجيح لغة كقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فان الحق مجمل لم يدر أنه خمس

الحقائق داخل في المشترك اللفظي (كالقرء للحيض والطهر) فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين لا يجتمعان وقد أوله الشافعي رحمه الله بالطهر وأبو حنيفة رحمه الله بالحيض كما عرفت (وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به) يعني التوقف عن اعتقاد معنى

باب (قوله داخل في المشترك اللفظي) كما هو عند صاحب التقويم وفيه أنه لا يكفي في الاشتراك اللفظي كون الافراد مختلفة الحقائق بل لا بد من الوضع لها وبدون اثبات الوضع لها فالقول بالاشتراك اللفظي خرط القتاد (قوله مشترك) أي بالاشتراك اللفظي هذا عند البعض وأما عند البعض فهو حقيقة للحيض مجاز في الطهر (قوله وقد أوله الشافعي رحمه الله) أي في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (قوله كما عرفت) أي في بحث الخاص (قال بشرط التأمل الخ) توجيه العبارة أن قول المصنف ليترجح الخ متعلق بالتأمل وقوله للعمل به متعلق بالشرط والباء في قوله بشرط الخ للتلبس وتقدير العبارة وهو أي المشترك متلبس بشرط الخ والمعنى أن التأمل ليترجح بعض وجوهه أي معانيه شرط للعمل به وهذا المعنى حق وليس المراد ما يفهم من ظاهر عبارة المصنف أن التوقف مشروط بالتأمل كيف فانه لو كان كذلك لزم تقدم التأمل على التوقف لتقدم الشرط على المشروط واللازم باطل فكذا الملزوم (قوله التوقف عن اعتقاد الخ) فانه لا عموم للمشترك على ما سيجيء فيكان الثالث واحدا من المعاني وهو غير معين عند السامع ولا ترجيح لأحدها على الآخر فيجب التوقف

معين

أوعشر أوغيرذلك وكالناهل فهو للعطشان والريان لغة فاذا تكلم به من غير سبق قرينة كان مجملا لانسداد باب الترجيح لغة فوجب الرجوع فيه الى بيان المجمل (ولا عموم له) عندنا خلافا للشافعي والقاضي أبي بكر والجبائي لهم ان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وأريد بها المعنيان وهما مختلفان ولنا أنه ان لم يكن موضوعا للمجموع فلا يجوز استعماله فيه وان كان موضوعا له وهو موضوع أيضا لكل واحد من الافراد فاللفظ دائر بين كل واحد من المفردين وبين المجموع فيكون الجزم بافادته المجموع دون كل واحد من المفردين ترجيحا لاحد الجائزين على الآخر بلا مرجح ولان الامة اجتمعت على أن لا عموم لقوله تعالى ثلاثة قروء بل المراد الحيض أو الاطهار ولان السبب الاكثري في وقوع المشترك وضع القبيلتين فاستحال عمومه لان كل واضع لم يضعه الا لواحد ولان العام ما يتناول أفرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول فاستحال أن يكون المشترك عاما لانه يتناول أفرادا مختلفة الحدود والمراد بالصلاة المعنى المشترك بينهما وهو العناية بحال النبي عليه السلام اظهارا لشرفه والعناية من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الامة دعاء وصلوات عليه أو يقدر خبر لدلالة ما يقارنه عليه ولهذا قلنا لو أوصى بثلث ماله لمواليه وله موال أعتقوه وموال أعتقهم تبطل الوصية لان الاسم مشترك ويحتمل أن يراد به المولى الاعلى مجازاة على انعامه وشكرا لاحسانه قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله ويحتمل أن يراد به الاسفل زيادة للانعام ترحما قال عليه السلام من أتى بالمبرة فليتمم ولم يدخل النوعان تحت الاسم لانه لا عموم للمشترك وبطل التعيين لان مقاصد الناس مختلفة فيكون المراد أحدهما وهو مجهول فبطلت الوصية لجهالة الموصى له اذ التمليك من المجهول باطل (س) لو حلف لا يكلم موالي فلان يتناول يمينه الاعلى والاسفل وأيهما كلم حنث (ج) اليمين تناولت أحدهما لما كان مجهولا فيحنث بكلام أيهما وجد كما لو حلف لا يكلم أحد هذين وهنا لو أوصى لاحد هذين تبطل الوصية والاصل عدم الاشتراك ونعني به أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدم الاشتراك وهذا لان الكلمات في الاكثر مفردة لا مشتركة بدليل الاستقراء وهو دليل الرجحان ولان الاشتراك يخل بالفهم وربما

معين من المعاني والتأمل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تأملنا في القرء بعدة أوجه أحدها بصيغة ثلاثة والثاني بكون أقل الجمع ثلاثة على مامر والثالث بأنه بمعنى الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في أيام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في أيام الحيض وتحقيقه أن الحيض ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا منتقل وان كان أيام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف أيام الطهر فانها ليست محل الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادئ الرأي وقد أوضحت ذلك في التفسير الأحمدي وههنا لا يسعه المقام (ولا عموم له) أي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رحمه الله يجوز أن يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وقد أريدا بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الآية لايجاب

(قوله والتأمل) أي في نفس الصيغة أو في غيرها من الادلة والامارات (قوله بصيغة ثلاثة) فانه لو أريد بالقرء الطهر كما هو عند الشافعي رحمه الله ووقع الطلاق في الطهر ويحتسب هذا الطهر كما هو عنده لزم أن يكون عدتها طهرين وبعضا لا ثلاثة فيبطل موجب الثلاثة وقدمر مفصلا (قوله بكون أقل الجمع الخ) يعني أن القروء جمع وأقل الجمع ثلاث ولو أريد بالقروء الاطهار يبطل معنى الجمع وفيه أن الجمع قد يراد به البعض كما في قوله تعالى الحج أشهر معلومات فانه يراد بالاشهر شهران وعشرة أيام فلا حجة على الشافعي باعتبار قوله تعالى قروء من غير قوله تعالى ثلاثة على ما قدمر مفصلا (قوله على مامر) أي في بحث الخاص (قوله بمعنى الجمع) يقال قرأت الشئ قرآنا أي جمعته وضممت بعضه الى بعض كذا قيل (قوله والانتقال) يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان (قوله ان الحيض الخ) يعني أن القرء بمعنى الحيض والحيض ان كان الخ (قوله وان كان) أي الحيض (قوله في بادئ الرأي) وأما في نفس الامر فمحل الاجتماع هي أيام الحيض كذا قيل (قوله وقد أوضحت الخ) في التفسير الاحمدي ان لفظ القرء مشترك بين الجمع والانتقال وكلا المعنيين يناسب الحيض لان الجمع بمعنى المجهول يوصف به الدم وان لم يكن بمعنى المعروف كذلك لانه المجتمع في الحقيقة وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا بمجتمع غايته انه محل الاجتماع بل الحق أن أيام الحيض هي محل الاجتماع والخروج على ما قال البعض وهكذا نقول في معنى الانتقال ان المنتقل هو الدم وأيضا الانتقال يكون بالدم لا بالطهر لان الطهر هو الاصل في بنات آدم وانتقاله بالعوارض دون الاصول انتهى (قوله معا) أي في اطلاق واحد (قوله يجوز أن يراد الخ) بل يجب الحمل على المعنيين عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على أحد المعنيين خاصة الا بقرينة

(قوله ولايصلح ذلك الخ) لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فان ايجاب الاقتداء انما هو بالتحريض على ما يصدر عن يقتدى به فلا بد من اتحاد الفعل ألاترى أنه ليس ايجاب الاقتداء في مثل قولنا فلان يصوم فاقرؤا القرآن (قوله الا بأخذ معنى عام الخ) أى مجازى فيكون من باب عموم المجاز لا من باب عموم المشترك والاعتناء اهتمام كردن كذا في المنتخب (قوله من الله تعالى رحمة الخ) فيختلف الاعتناء باختلاف الموصوف كسائر الصفات أوهذا ليس من باب عموم المشترك (قوله ومناط الحكم الخ) بأن يتعلق النسبة بكل واحد من المعنيين كأن

يوقع في الغلط و يفوت الغرض بتعذر الاستكشاف لمهابة القائل واستنكاف السامع عن السؤال ولان الحاجة الى وضع الالفاظ المفردة ضرورية دون المشتركة لحصول التعريف على طريق الابهام بالترديد فكانت أرجح (وأما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) مأخوذ من آل يؤول اذا رجع وأولته اذا رجعته وصرفته لانك متى تأملت في موضع اللفظ وصرفت اللفظ عما يحتمله من الوجوه الى شئ معين فقد أولته اليه وصار ذلك عاقبة الاحتمال بواسطة الرأى قال الله تعالى هل ينظرون الا تأويله أى عاقبته وهذا بخلاف المجمل اذا عرف بعض وجوهه ببيان المجمل فانه يسمى مفسرا أى مكشوفا كشفا لا شبهة فيه لانه عرف بدليل قاطع مأخوذ من قولهم أسفر الصبح اذا أضاء وظهر ظهورا منتشرا لا شبهة فيه وسفرت المرأة عن وجهها أى كشفت وجهها فيكون التفسير مقلوبا من السفر كجذب وجبذ وطمس وطسم ومنه قوله عليه السلام من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار رواه العشرة المبشرة بالجنة أى قطع القول بأن المراد هذا برأيه فكأنه نصب نفسه صاحب الوحى وبه يتضح خطأ المعتزلة في قولهم ان كل مجتهد مصيب لان الثابت بالاجتهاد الاصابة بغالب الرأى فمن قال انه يدرك به الحق قطعا فهو داخل فيمن تناوله الخبر والمؤول داخل في قسم النظم وان تبين المراد من المشترك بالرأى لانه بعد ما ظهر المراد بالرأى يثبت الحكم بنفس الصيغة كأنه كان في الاول لهذا المعنى ألاترى أن النص المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يضاف الحكم الى النص لا الى الخبر

اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا بأخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء بشأنه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشأنه يا أيها الذين آمنوا اعتنوا أيضا بشأنه وذلك الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع أنه هل يجوز أن يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على أن يكون مرادا ومناطا للحكم أم لا فعندنا لا يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بأن يراد أحد المعنيين على أنه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط أن لا يكون بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا تجوز ارادة المجموع من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المصنف بعده المؤول فقال (وأما المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى) يعنى أن المشترك ما دام لم يترجح أحد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح أحد معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا وانما عد من أقسام النظم وان حصل بفعل التأويل

يقال رأيت العين ويراد به الباصرة والعين الجارية فلو فصل هذا الحكم رجع الى الحكمين (قوله خصص الخ) أى جعل اللفظ بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوز عنه ولا يراد بذلك اللفظ غيره عند الاستعمال ولقائل أن يقول ان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أى من غير اشتراط انفراد ولا اشتراط اجتماع فيستعمل اللفظ تارة في معنى من غير استعمال في المعنى الآخر وتارة مع استعماله في المعنى الآخر فالواضع عين اللفظ وخصصه لكل واحد من المعنيين وجعله منفردا بهذا التخصيص من بين سائر الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ غير ذلك المعنى كذا في التلويح (قوله فيلزم الخ) أى لو اعتبر الوصفان في اطلاق واحد واللازم باطل فكذا الملزوم (قوله ذلك) أى ارادة المعنيين في اطلاق واحد (قوله يناسبه) أى بعلاقة ما من علاقات المجاز (قوله وهو باطل) لان على ماسيجيء (قوله وعنده) أى عند الشافعي رحمه الله (قوله بينهما) أى بين المعنيين (قوله وكذا لا تجوز الخ) أى حقيقة لان اللفظ ليس بموضوع للمجموع وأما مجازا فيجوز كذا في شرح المسلم لاستاذ أساتذة الهند وقال ابن الملك انه لا يجوز مجازا أيضا اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين فتأمل (قال من المشترك) بيان ما وقوله بعض وجوهه بالرفع فاعل لقوله ترجح ولا حاجة الى تكلف اختاره أعظم العلماء رحمه الله من أن فاعل ترجح ضمير راجع الى ما والمراد بما اللفظ وقوله من المشترك حال وقوله بعض وجوهه بدل اشتمال من ضمير ترجح والمعنى لفظ ترجح ذلك اللفظ حال كونه مشتركا ترجح بعض وجوهه تأمل (قوله وانما عد الخ) دفع

فكذا هنا بعد البيان بالرأي يضاف الحكم الى الصيغة لا الى الرأي (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) لانه ثابت بالرأي وذا لا ينفك عن احتمال الغلط

بيان القسم الثاني (أما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) وهو مأخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه

لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة فكان النص ورديهذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني صار مؤولا أيضا ولكنه من أقسام البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد أو القياس أو نحوه فلا يقال انه لا يشمل ما اذا حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السباق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه و بالنظر الى ثلاثة وقد يكون بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله أحلنا دار المقامة عرف انه من الحلول (وحكمه العمل به على احتمال الغلط) أي حكم المؤول وجوب العمل بما جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط و يكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال (وأما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته) أي لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يراد على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كلمة من قوله بصيغته لكن يشترط في هذا كون السامع من أهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى أن هذا التقسيم مما يتعلق بالكلام كالرابع كما أن الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي فلا يرد أن هذا تعريف الشيء بنفسه (وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه) على سبيل القطع واليقين حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر لان غايته انه يحتمل المجاز وهو احتمال

اشكال مقدر تقريره ان المراد من المؤول يظهر بغالب الرأي فلا يكون حينئذ من أقسام النظم صيغة ولغة (قوله يضاف الخ) لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى أولى فان أثر الرأي انما هو في اظهار المراد من المشترك ولك أن تقول ان اضافة الحكم بعد التأويل الى مجرد الصيغة ممنوع وأما الى الصيغة بانضمام التأويل فمسلم لكنه غير نافع وقد يجاب عن الاشكال بأن عد المؤول من أقسام النظم صيغة ولغة انما هو بتبعية المشترك الذي هو من أقسام النظم صيغة ولغة لا بالاصالة فتأمل (قوله بهذا) أي بهذا الحكم (قوله بدليل ظني) كخبر الواحد والقياس (قوله من أقسام البيان) لا من أقسام النظم صيغة ولغة (قوله والمراد بغالب الخ) دفع دخل تقريره ان المؤول قد يكون فيه الترجح بخبر الواحد ولا يشمله تعريف المتن فليس جامعا وحاصل الدفع انه ذكر الخاص وأريد العام أو ذكر الملزوم وأريد اللازم فالمراد بغالب الخ (قوله الظن الغالب) فلو كان صارف اللفظ الى بعض محتملاته قطعيا سمي باسما مفسرا (قوله أو نحوه) كالتأمل في الصيغة كما في ثلاثة قروء (قوله بل بالقياس) أي بل يشمل ما اذا حصل التأويل فيه بالقياس فقط (قوله ثم الترجيح) أي ترجح بعض الوجوه (قوله في السباق) قال علي القاري في شرح مختصر المنار السباق بالياء المنقوطة تنتين من تحت أكثر استعمالا في القرينة اللفظية المتأخرة والسباق بالباء الموحدة في المتقدمة (قوله الرفث) هو كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو عن رفث يقال رفث في كلامه أفحش وصرح بما يجب أن يكنى عنه من ذكر النكاح ورفث الى امرأته أفضى اليها (قوله عرف انه) أي أحل من الحل لا من الحلول بقرينة لفظ الرفث (قوله أحلنا الخ) أي أنزلنا الله دار الاقامة وهي الجنة في القاموس حل المكان وبه يحل ويحل نزل به وأحله المكان وبه جعله يحل (قوله عرف انه من الحلول) لا من الحل بقرينة لفظ الدار (قوله وجوب العمل الخ) ايماء الى أن المضاف في كلام المصنف محذوف (قوله مع احتمال انه غلط) فان المجتهد يخطئ و يصيب على ما هو مذهبنا هذا ان ثبت التأويل بالرأي وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فالثابت ظني لا قطعي (قال المراد به) أي مراد المتكلم بالكلام (قال بصيغته) أي بنفس سماع صيغته من غير حاجة الى السوق وغيره وهذا ان كان السامع عارفا باللغة (قوله أي لا يحتاج الخ) ايماء الى أن المراد بظهور المراد بالصيغة عدم الاحتياج الى الطلب والتأمل كما يكون في مقابلات أقسام الظهور أي الخفي والمشكل والمجمل وان كان يحتاج الى قرينة زائدة على الصيغة كما يحتاج المشترك في تعيين أحد معانيه الى القرينة الظاهرة (قوله ونحوه) كعدم بقاء احتمال التأويل والتخصيص (قوله كما في النص) فانه يراد فيه السوق على ظهور المراد بالصيغة كما سيجيء (قوله هذا) أي النص وأخواه (قوله في هذا) أي في ظهور المراد بالصيغة للسامع (قوله هذا التقسيم) أي التقسيم الثاني (قوله والمراد الخ) دفع دخل تقريره ان ايراد الظهور في تعريف الظاهر تعريف الشيء بنفسه فهو دور (قوله الظهور اللغوي) أي الوضوح والانكشاف (قوله فلا يرد الخ) لان المعرف بالفتح هو الظاهر الاصطلاحي

(قال وأما النص الخ) مأخوذ من قولك نصصت الدابة اذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد كذا قال فخر الاسلام (قال لمعنى الخ) أى لمعنى كان من جهة المتكلم وهو سوق المتكلم ذلك النص لذلك المعنى المفهوم (قال لا فى نفسه الخ) أى لا بمعنى يكون فى نفس الصيغة (قوله منه) أى من النص (قوله بسبب ان الخ) أى بسبب قرينة تدل تلك القرينة على أن المتكلم الخ (قوله القوم) أى المتأخرين (قوله عدم السوق) أى عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه (قوله كان نصا فى مجىء القوم) لانه سيق هذا القول له (قوله ظاهرا الخ) لكونه غير مقصود بالسوق (قوله فى عامة الكتب) أى للمتقدمين كالتقويم للقاضى الامام أبى زيد وأصول الفقه لصدر الاسلام أبى اليسر كذا قيل (قوله يشترط فيه الخ) سواء احتمل التخصيص والتأويل أم لا (قوله حال كل قسم الخ) ففى المفسر يشترط عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أم لا وفى المحكم يشترط عدم احتمال شئ من التخصيص والتأويل والنسخ (قوله فيكون بينهما) أى بين النص والظاهر (قال هو فى حيز المجاز) أى فى رتبة المجاز بانه ناشئ من غير دليل (قوله مع احتمال الخ) ايماء الى أن على فى كلام المصنف بمعنى مع (قوله وهذا التأويل الخ) دفع دخل تقريره ان النص اذا كان عاما فيحتمل التخصيص واذا كان النص غير عام بل خاصا مثلا فيحتمل المجاز فلا بد من أن يقول المصنف على احتمال تأويل أو تخصيص (قوله فلا حاجة الخ) لان التأويل هو صرف اللفظ عن الوجه الظاهر الى خلافه سواء كان بالتخصيص أو بالمجاز (قوله هذا الاحتمال) أى احتمال التأويل

وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى فى المتكلم لا فى نفس الصيغة) مأخوذ من قولهم نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتاد بسبب باشرته وسمى مجلس العروس منصة لزيادة ظهوره على سائر المجالس بنوع تكلف اتصل به فكذا الكلام بالسوق للمقصود يظهر له زيادة جلاء فوق ما يكون للصيغة بنفسها (وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز) وليس لهذا النص لفظ يعلم به ولكنه يظهر ويعلم من نفس تصرف المتكلم بأن ساق الكلام له ونظيرهما قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر فى تحليل البيع وتحريم الربا حيث يفهم بسماع الصيغة من غير قرينة نص فى التفرقة بين البيع والربا حيث سيق لذلك لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا فقال الله ردا عليهم وأحل الله البيع وحرم الربا أى الحل والحرمة ضدان فانى يتماثلان وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان أول الآية وان خفتم أن لا تقسطوا فى اليتامى أى لا تعدلوا القصور شهوتهن وقلة رغبتهن فيكم فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم أى ما حل لكم من النساء لان منها ما حرم كاللاتى فى آية التحريم والواو فى مثنى وثلاث ورباع بمعنى أو فهذه الآية ظاهرة فى تجويز نكاح ما طاب من النساء لانه يفهم بمجرد سماع الصيغة نص فى بيان العدد لانه سيق لذلك فانه تعالى بدأ بذكر أول العدد ثم زاد عليه ما يليه ثم ما يليه ثم أعقب بيان ما ليس بعدد وعلقه بخوف الجور والميل بقوله فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدة ولان جواز النكاح عرف قبل ورود هذه الآية بنصوص أخر وبفعل النبى عليه السلام لكن العدد لم يكن مبينا فبين بهذه الآية (س) هلا قلت انه نص فيهما أو بالعكس (ج) لان الاباحة عرفت بنصوص أخر فيكون الحمل على ذلك حملا للكلام على الاعادة لا على الافادة (س) انما يصح هذا أن لو كان هذا لاحقا وما هو المبيح للنكاح سابقا (ج) المبيح ان كان سابقا فظاهر وكذا ان لم يكن لانه يلزم التكرار بذلك ان لم يلزم بهذا (س) ان لم يلزم التكرار من حيث النص يلزم التكرار من حيث الظاهر (ج) الاول أهم لانه تكرار فى المقصود ثم الاول يوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وكذا الثانى الا أن الثانى أحق منه عند التعارض لان الكلام اذا سيق للمقصود كان أبين وضوحا بالنسبة الى

غير ناشئ من دليل فلا يعتبر (وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا فى نفس الصيغة) يعنى يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بسبب أن المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما بين القوم أن فى النص يشترط السوق وفى الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل جاءنى القوم كان نصا فى مجىء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءنى القوم كان نصا فى الرؤية ظاهرا فى مجىء القوم ولكن ذكر فى عامة الكتب أن الظاهر أعم من أن يشترط فيه السوق أولا والنص يشترط فيه السوق البتة وهكذا حال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضه أولى من بعض بحيث يوجد الادنى فى الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا (وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل هو فى حيز المجاز) أى حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذى وضح منه مع احتمال تأويل كان فى معنى المجاز وهذا التأويل قد يكون فى ضمن التخصيص بأن يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون فى ضمن غيره بأن يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى أن يقال على احتمال تأويل أو تخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل هذا الاحتمال

مالم يسق له فكان أولى عند تعارضهما (وأما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) وهو مأخوذ مما بينا وقيل المفسر المكشوف معناه الذى وضع الكلام له كشفا لا شك فيه سواء كان الكشف من حيث النص بأن لا يكون محتملا الا وجها واحدا ولكنه كان مخفيا لكون اللغة غريبة فصار مكشوفا بالبيان كالهلوع أو يكون بقرينة من غير الصيغة فيتبين به المراد بأن كان ظاهرا ولكنه يحتمل محملا آخر بدلالة تقوم فانقطع به احتمال التأويل ان كان خاصا واحتمال التخصيص ان كان عاما ولم يبق له محمل مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون فالملائكة اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسره بقوله كلهم انقطع هذا الاحتمال لكنه بقى احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال تأويل التفرق بقوله أجمعون (وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) لا على احتمال التخصيص والتأويل وهذا النص الذى تلونا انما لا يحتمل النسخ لكونه اخبارا والنسخ فيه لا يكون لانه يصير بمعنى البداء لا لانه مفسر (وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) مأخوذ من قولهم بناء محكم أى متقن مأمون الانتقاض (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال

النص كان الظاهر الذى هو دونه أولى بأن يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر بالقطعية (وأما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص) سواء انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبى عليه السلام بأن كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبى عليه السلام أو بقوله فصار مفسرا أو بايراد الله تعالى كلمة زائدة تنسد بها باب التخصيص والتأويل كما سيأتى (وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ) أى حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال أن يصير منسوخا وهذا فى زمن النبى عليه السلام فأما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ (وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل) تعديته بعن ههنا بتضمين معنى الامتناع أى أحكم المراد به حال كونه ممتنعا عن احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى فى ذاته كآيات التوحيد والصفات ويسمى محكما لعينه أو بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره ولم يذكر فى تعريفه لفظ ازداد كما ذكر فيما سبق تنبيها على أن المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشئ وانما ازداد عليه بقوة فيه وهو عدم احتمال النسخ فراتب الظهور قد تمت على المفسر (وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال) لا احتمال التأويل والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو أتم القطعيات فى افادة اليقين ثم شرع فى بيان أمثلة كل هؤلاء فقال (كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر فى حق حل البيع وحرمة الربا نص فى بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربا حتى شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك وأحل الله البيع وحرم الربا ومثاله

(قوله هو دونه) أى دون النص (قوله ولكن الخ) استدراك لدفع توهم نشأ من السابق وهو أن النص والظاهر اذا احتملا التأويل صارا ظنيين (قوله لا تضر الخ) لكونها ناشئة بغير دليل (قوله أو بايراد الخ) معطوف على قوله ببيان الخ (قوله كما سيأتى) أى مثال المفسر فى المتن (قال على احتمال النسخ) أى لا يمنع النسخ فى نفسه وان كان ممتنعا بعارض خصوص المادة مثل كون الكلام خبرا على ما سيجىء (قوله مع احتمال الخ) ايماء الى أن على فى كلام المصنف بمعنى مع (قوله وهذا) أى احتمال النسخ (قال فما أحكم الخ) فى هذا اللفظ ايماء الى وجه التسمية وقوله به ظرف مستقر صفة للمراد فى الصراح أحكام استوار كردن كاررا (قال النسخ والتبديل) هما واحد وانما أكد ردا لزعم من قال انه لا يشترط فى المحكم كونه غير قابل للنسخ فصار المحل محل التردد والانكار وفى مثله يؤكد الكلام ويمكن أن يكون النسخ اشارة الى نسخ الصيغة عن الاطلاق الى التقييد والتبديل اشارة الى نسخ الذات فتدبر (قوله تعديته عن الخ) يعنى أن الاحكام لا يتعدى بعن فتعديته بعن بتضمين معنى الامتناع بان تؤخذ منه الصفة ويجعل حالا (قوله لمعنى فى ذاته) بان لا يحتمل التبديل عقلا (قوله أو بوفاة الخ) فان نسخ الكتاب اما بالكتاب أو بالسنة وبعد نقل النبى صلى الله عليه وآله وسلم ليس نزول الكتاب ولا حدوث السنة وهذا معطوف على قوله لمعنى الخ (قوله ولم يذكر الخ) كما ذكر صاحب التوضيح (قوله فيما سبق) أى فى تعريفى المفسر والنص (قوله ما ازداد الخ) كلمة ما نافية (قوله عليه) أى على المفسر (قال من غير احتمال) أى لا يكون احتمال أصلا أى احتمال كان فان النكرة تحت النفى تفيد العموم واليه أشار الشارح رحمه الله بقوله لا احتمال الخ (قوله فهو) أى المحكم (قوله نص فى بيان التفرقة الخ) لانه سيق هذا الكلام فى جواب الكفار لبيان التفرقة وفيه أن التفرقة ليست معنى حقيقيا لهذا الكلام ولا معنى مجازيا له لعدم استعماله فيهما بل هى من لوازم المعنى الحقيقى فتثبت بطريق الالتزام فلا يكون هذا الكلام نصا فى التفرقة كذا قيل (قوله حتى شبهوا الخ) أى اعتقدوا حل الربا الى أن بلغ اعتقادهم فى حل الربا الى حتى جعلوا الربا أصلا وشبهوا البيع به (قوله ذلك) أى مماثلة البيع للربا (قوله ومثاله) أى مثال الظاهر والنص

(قوله ظاهر في اباحة الخ) انليس الامر في الآية للوجوب وأدنى درجات الامر الاباحة (قوله نص الخ) بقرينة قوله مثنى وثلاث ورباع (قوله سيق الخ) لان الامر اذا كان واردا بشئ مقيد بقيد ولا يكون ذلك الامر للوجوب فالمقصود يكون اثبات ذلك القيد نحو بيعوا سواء بسواء فكذا ههنا (قوله نص الخ) لانه سيق هذا الكلام لبيان تعظيم آدم عليه السلام ولا تصغ الى ما قال ابن الملك من أن سوق الكلام لبيان سجود الملائكة فصار نصا في ذلك فتدبر (قوله فانقطع الخ) فان قيل ان لفظ كل عام فيحتمل التخصيص فكيف ينقطع بلفظ كل احتمال التخصيص قيل ان لفظ كل اذا وقع تأكيد العام لا يحتمل التخصيص لانضمام عموم العام مع عموم كل فيتقوى العموم (قوله بقوله أجمعون) وقيل ان احتمال المجاز انقطع بسبب وقوع هذا الخبر مكررا وتكرار الخبر ينفي احتمال المجاز (قوله فصار) أى هذا الكلام (قوله أنه يبقى الخ) فلا يكون هذا الكلام مفسرا (قوله لانه الخ) دليل لقوله لا يقال وتوضيحه ان هذا الاحتمال لا ينافي كون هذا الكلام مفسرا فان المنافي له هو احتمال ما ينافي الغرض المسوق له الكلام وأما احتمال التفرق فهو ينافيه اذ التعظيم بالسجدة متفرقين يكون أنقص من التعظيم بالسجدة مجتمعين ولذا كانت صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة فلما كان ينافيه قطع بالقام لفظ أجمعون فان قلت ان لفظ أجمعون لا يدل الا على الشمول والاحاطة لا على الاجتماع فكيف ينقطع احتمال التفرق به ألا ترى الى ما قال الله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لأغوينهم أجمعين فانه لا يفيد الاجتماع اذ اغواء ابليس للناس ليس دفعة بل الى انقراض العالم قلت ان لفظ أجمعون انما يدل على الشمول المجرد عن الاجتماع مجازا بالقرائن وأما موجبه الحقيقي فهو الاجتماع والشمول فينقطع احتمال التفرق نظرا الى الموجب الحقيقي للفظ أجمعون فتأمل (قوله على أنا الخ) علاوة ودليل ثان لقوله لا يقال الخ

وذلك مثل قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم) لانه علم بالعقل أنه وصف قديم فلا يزول لان القدم ينافي العدم ولهذا سمى الله تعالى المحكمات أم الكتاب لانها أصل تحمل المتشابهات عليها وترد اليها ألا ترى أنا

المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سبق (وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون الا ابليس) مثال للمفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم لكنه يحتمل التخصيص أى سجود بعض الملائكة بأن يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التأويل بأن سجدوا متفرقين أو مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التأويل بقوله أجمعون فصار مفسرا ولا يقال انه يبقى احتمال كونهم متحلقين أو متصففين لانه لا يضر في بيان التعظيم على أنا لا ندعى أنه مفسر من جميع الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى فيه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس من قبيل التخصيص ولا مضر لكون الكلام مفسرا على أنه استثناء منقطع أو مبنى على التغليب وكذا لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغى أن يكون مثالا للمحكم لان أصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من أحكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص (وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم) مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التأويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من أحكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا أيضا ان الاولى

(قوله بل من بعضها) فبقاء بعض الاحتمالات لا يضر في كونه مفسرا من بعض الوجوه (قوله فكيف يصير الخ) في لانه احتمل التخصيص وهو الاستثناء (قوله لان الخ) دليل لقوله وكذا لا يقال الخ (قوله ليس من قبيل الخ) لان التخصيص ما يكون بكلام مستقل موصول والاستثناء ليس بمستقل وما في مسير الدائر من أن التخصيص اصطلاحا قصر العام بكلام مستقل يقبل التعليل ففيه أن قصر العام بالكلام المتراخى ليس بتخصيص اصطلاحا (قوله على أنه الخ) علاوة مثل السابق (قوله استثناء منقطع) لان ابليس ليس من أفراد الملائكة بل من الجن فليس هذا الاستثناء بتخصيص لان التخصيص فرع دخول المستثنى في المستثنى منه (قوله أو مبنى على التغليب) يعنى أن ابليس كان جنيا نشأ بين أظهر الملائكة وكان مغمورا بالالوف من الملائكة فغلبوا عليه كذا في تفسير البيضاوى فجعل ابليس من أفراد الملائكة وهذا كما يقال الشمسان أو القمران تغليبا فليس دخول المستثنى حقيقة في المستثنى منه فلا يكون تخصيصا (قوله وكذا لا يقال) القائل أعظم العلماء رحمه الله (قوله انه خبر) أى ليس بحكم فلا يحتمل النسخ ولا يلزم الكذب عليه تعالى (قوله لان الخ) دليل لقوله وكذا لا يقال (قوله كان محتملا الخ) لاستقلاله ويمكن أن يقال ان أصل هذا الكلام أمر للملائكة بالسجود لآدم فهو حكم يحتمل النسخ ولما وقع السجود لآدم صار خبرا فلا يحتمل النسخ بعارض الخبرية تدبر (قوله وانما ارتفع هذا الخ) لان النسخ يكون في كلام دال على حكم من أحكام الشرع (قوله ولهذا) أى لكون هذا الكلام خبرا (قوله لانه من أحكام الشرع) وقوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا في منتهى الارب كافة همه يقال جاء

صرفنا الآى التى ظاهرها يوهم المكان الى ما يليق به تعالى تحاميا عن التشبيه لان قوله تعالى ليس كمثله شئ يقتضى نفى المماثلة بينه وبين شئ ما والمكان والمتمكن فيه متماثلان من حيث القدر اذ حقيقة المكان قدر ما يتمكن فيه المتمكن لا ما فضل عنه فكانت هذه الآية نافية للمكان وهى محكمة لا تحتمل تأويلا (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) أى التفاوت الذى بينا بين هذه الاسامى انما يظهر أثره عند التعارض ليترجح الاقوى على الادنى و يصير الادنى متروكا بالاعلى فالنص يترجح على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل أما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا حتى صح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر كما صح بغيره فمثال تعارض النص مع الظاهر قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين مع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فقال صاحبا أبى حنيفة رحمهما الله الآية الاولى نص فى ان مدة الرضاع مقدرة بحولين والثانية ظاهرة بأنها ثلاثون شهرا الا انها سيقت لبيان منة الوالدة على الولد بدليل أول الآية ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها فترجحت الاولى على الثانية وقال أبو حنيفة النص المقيد بحولين محمول على استحقاق الاجر لان المطلقة اذا طلبت أجرة الرضاع بعد حولين لا يجبر الزوج على الاعطاء ولو وقع ذلك فى الحولين يجبر على الاعطاء ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة مع قوله المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فالاول يحتمل التأويل لانه يقال آتيك لصلاة الظهر أى لوقتها فحملنا النص على المفسر ومثاله من مسائل أصحابنا ما ذكر محمد فى اقرار الجامع رجل قال لآخر لى عليك ألف درهم فقال الآخر الحق أو الصدق أو اليقين كان اقرارا ولو قال البر أو الصلاح لم يكن اقرارا ولو قال البر الحق أو البر الصدق أو البر اليقين أو الصلاح كان اقرارا ولو قال الصلاح الحق أو الصلاح الصدق أو الصلاح اليقين كان رد الكلامه ولا يكون اقرارا لان الحق والصدق واليقين من صفات الخبر يقال خبر حق أو صدق أو يقين وهى نصوص ظاهرة لما وضعت له وهى دلالة الوجود للمخبر عنه فاذا ذكر فى موضع الجواب كان

فى مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت أو تأبيد ثبت نصا (ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى) يعنى لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة فى الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصورى لا الحقيقى لان التعارض الحقيقى هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزيد لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول ظاهر فى حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغى أن تحل الزائدة عليها والثانى نص فى أنه لا يجوز التعدى عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص ويقتصر عليها وقيل الاول نص فى حق اشتراط المهر والثانى ظاهر فى عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة

الناس كافة أى كلهم (قوله الجهاد ماض الخ) روى مسلم عن جابر بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة كذا فى المشكاة وروى أبو داود عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجهاد ماض مذ بعثنى الله تعالى الى أن يقاتل آخر هذه الامة الدجال (قوله من توقيت أو تأبيد الخ) كلمة أو ههنا بمعنى بل وانما قلنا هذا لان فى هذا القول ليس التوقيت بوقت معين بل فيه التأبيد تدبر (قال ليصير الخ) اللام للعاقبة أى عاقبة التفاوت وفائدته أن يصير الخ كذا قيل (قوله بين هذه الاربعة) أى الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله فيعمل الخ) لان العمل بالاوضح والاقوى أولى وأحرى (قوله ولكن هذا الخ) استدراك لدفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن التعارض بين الظاهر والنص وبين النص والمفسر وبين المفسر والمحكم تعارض حقيقى (قوله التعارض الصورى) أى من حيث النفى والاثبات (قوله وههنا ليس كذلك) فان الظاهر أدنى من النص والنص من المفسر والمفسر من المحكم (قوله قوله تعالى الخ) خبر لقوله مثال الخ بحذف المضاف والمعنى مثال تعارض الظاهر مع النص تعارض قوله تعالى الخ وقس على هذا أمثال هذه العبارة فى هذا البحث (قوله ما وراء ذلكم الخ) أى ما وراء المحرمات المذكورة فى الآية سابقا لان تبتغوا الخ

(قوله عليها) أى على الاربعة (قوله لانه) أى لان الثانى (قوله عليها) أى على الاربعة (قوله نص فى حق الخ) لان الاول سيق لبيان اشتراط المهر (قوله لانه) أى لان الثانى ساكت عن ذكر المهر (قوله ويجب المال) أى المهر فى النكاح (قوله المستحاضة الخ) روى الترمذى عن عدى بن ثابت عن أبيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال فى المستحاضة

تدع الصلاة أيام أقرائها التي كانت تحيض فيها ثم تغتسل وتتوضأ عند كل صلاة وتصوم وتصلي (قوله مع قوله عليه السلام المستحاضة الخ) روى أبو حنيفة رحمه الله عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة بنت أبي حبيش توضئي لوقت كل صلاة كذا في شرح مختصر الطحاوي (قوله لوقت كل صلاة) فان قلت ان وقت الصلاة الفائتة وقت التذكر فاذا صلت المستحاضة وقتية ثم تذكرت فائتة ينبغي أن يجب التوضؤ لتلك الفائتة بناء على هذه الرواية مع انه ليس كذلك قلت ان الوقت اذا أطلق يراد به الاوقات المعهودة الخمسة لا وقت الفائتة (قوله أن يكون اللام بمعنى الوقت) كما في قوله آتيك لصلاة الظهر أي وقت صلاة الظهر كذا في الهداية وأورد أن اللام حرف والوقت اسم واستعارة الحرف للاسم لا يصح فالصواب أن يقال ان الاول يحتمل التأويل بان يكون المضاف أي لفظ الوقت محذوفا فتدبر (قوله فتؤدي) أي المستحاضة (قوله والثاني مفسر لا يحتمل الخ) أورد بأنا لا نسلم كون الثاني مفسرا لم لا يجوز أن يكون لفظ الوقت زائدا أو يكون اللام بمعنى في وأجيب بان زيادة الوقت ما جاءت في كلامهم وكذا لم يجئ اللام بمعنى في كذا قيل تأمل (قوله لهم) أي للمحدودين في القذف (قوله فان الاول مفسر الخ) أورد شارح الحسامي أنا لا نسلم أن الاول مفسر لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله لا النسخ وقوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبيد وهما ليسا بمرادين اجماعا فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وأجيب بان الغرض أن الاول مفسر في القبول فلا يضره هذه الاحتمالات ولا يتناول الاعمى والعبيد لانصراف المطلق الى الكامل ولا كمال لهما (قوله حينئذ) أي بعد التوبة (قوله فاذا تعارض بينهما الخ) فيه أنه لا تعارض لان حكم الاول الاشهاد وحكم الثاني عدم قبول الشهادة عند الاداء وليس القبول لازما للاشهاد ألا ترى ان اشهاد المحدودين في القذف والاعمى صحيح حتى ينعقد النكاح بشهادتهم ولا تقبل شهادتهم عند الاداء ولو سلمنا ان القبول لازم للاشهاد فالاول يدل على قبول شهادة المحدودين في القذف بطريق الاشارة والثاني يدل على عدم قبولها بالعبارة والعبارة تترجح على الاشارة فحصل الترجح بهذا الاعتبار لا باعتبار كون الثاني محكما والاول مفسرا تدبر (قال أنه متعة) خلافا لزفر رحمه الله فانه يقول ان التوقيت الى شهر باطل والنكاح يكون صحيحا لان النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة بل تبطل الشروط (قوله فيكون متعة) أي فيكون نكاحا مؤقتا فاسدا كالمتعة لانه يكون متعة حقيقية فان المتعة تختص بلفظ التمتع كذا في كتب الفقه ثم اعلم ان المتعة لا تجوز عند الائمة الاربعة وما في الهداية من نسبة حل المتعة الى مالك فغلط كما ذكره الشارحون رحمهم الله كذا في البحر الرائق (قوله في هذا المعنى) أي النكاح الى أجل (قوله الا كونه متعة) أي الا كونه في حكم المتعة (قوله فيحمل الخ) ويحكم بفساده (قوله وليس كلاما مستقلا الخ) بل الكل كلام

جوابا وتصديقا فكانه قال ادعيت الحق ادعيت الصدق الى آخره وقد يحتمل الابتداء مجازا أي قل الحق لا الكذب والبر اسم موضوع لكل نوع من الاحسان سواء كان قولا أو فعلا ولا يختص بالجواب فصار كالمجمل فلم يصلح جوابا بنفسه فاذا قارنه ما هو ظاهر في الجواب وهو الحق أو اليقين أو الصدق حمل المحتمل على الظاهر فيكون اقرارا وأما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال ولا يستعمل في الاقوال لا مفردا ولا تبعا للغير وهو محكم في انه لا يصلح جوابا فاذا ضم اليه النص حمل النص المحتمل على المحكم الذي لا يحتمل ولم يكن تصديقا بل جعل ردا لكلامه بابتداء أمر له باتباع الصلاح وترك الدعوى الباطلة (وما قلنا فيما اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة) لا نكاح لان التزوج نص في النكاح فكان محتملا أن يراد به

تتوضأ لكل صلاة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلاة أداء كان أو قضاء فرضا كان أو نفلا لكنه يحتمل تأويل أن يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدي به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التأويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلاة مرة واحدة والشافعي رحمه الله لم يتنبه لهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأبيد فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض المفسر مع المحكم فمن قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثالا لتعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية على سبيل التفريع فقال (حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر أنه متعة) يريد أن قوله تزوج نص في النكاح لكنه يحتمل تأويل أن يكون نكاحا الى أجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له فكانه أراد أن هذا الكلام دائر بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام

المتعة مجازا وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح اذ النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملنا النص عليه ولهذه الاربعة أربعة أضداد تقابلها فضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل وضد المفسر المجمل وضد المحكم المتشابه (وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب) يقال اختفى فلان أي استتر في مصره بعارض حيلة صنعها من غير تبدل في نفسه واختلاط بين اشكاله فيعثر عليه بمجرد الطلب (س) الخفي لما كان ضد الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بصيغته وجب أن يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة تحقيقا للمقابلة (ج) لما كان ظهور الظاهر بنفس الصيغة وجب أن يكون الخفاء في ضده في غير الصيغة اذ لو كان الخفاء من حيث الصيغة لازداد الخفاء من الظهور (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان فيظهر المراد به كآية السرقة في حق الطرار والنباش) فانها ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم آخر خفية في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات لانها وضعت دليلا على المسميات فالاصل ان كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الامر ان اختصاصهما باسم آخر لنقصان في معنى السرقة أو لزيادة فيها فتأملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لزيادة فقلنا

الاقسام الاربعة شرع في مقابلاتها فقال (وأما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب) يعني أن الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان منشؤه الصيغة لكان فيه خفاء زائد ويسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه أدنى ظهور فان كلا من هؤلاء مترتب في الخفاء ترتب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر أدنى ظهور فلابد أن يكون في الخفي أدنى خفاء وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير تغيير لباس وهيئة ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والاظهر أن يقول بعارض من غير الصيغة كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع وتأكيد للخفاء (وحكمه النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان فيظهر المراد به) أي حكم الخفي النظر فيه وهو الطلب الاول ليعلم أن اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر أو نقصانه فيه فحينئذ يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قط (كآية السرقة في حق الطرّار والنباش) فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف أهل اللسان فتأملنا فوجدنا أن اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو أخذ

واحد ولا معنى للتعارض بين أجزاء الكلام (قوله الاقسام الاربعة [illegible] في مقابلاتها) أي في مقابلات أقسام الظهور وهي أقسام الخفاء (قال فما خفي الخ) المراد بالخفاء في التعريف الخفاء اللغوي والمعرف الخفي الاصطلاحي فلا يلزم تعريف الشئ بنفسه والنيل بالفتح دريافتن (قوله بسبب عارض) اشارة الى ان الباء في قوله بعارض للسببية (قوله نشأ من غير الصيغة) يعني أنه ليس اختفاء في مدلول اللفظ بل عرض عارض في بعض الجزئيات اختفى بسببه أن هذه الجزئيات من أفراد مسمى اللفظ أم لا (قوله منشؤه) أي منشأ الخفاء (قوله من هؤلاء) أي أقسام الخفاء (قوله مترتب) أي في الشدة والضعف (قوله أدنى خفاء) وهو الخفاء بعارض اذ لو كان منشأ الخفاء الصيغة لكان فيه خفاء زائد فلا يكون مقابلا للظاهر الذي فيه أدنى ظهور فمحل الخفاء في الخفي ليس هو نفس الصيغة ومحل الظهور في الظاهر نفس الصيغة فتغاير المحل فيهما وهذا لا يقدح في تقابل الظاهر والخفي في مراتب الظهور والخفاء فان الخفي فيما فيه خفاء ليس بظاهر فيه فلا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة (قوله وهكذا القياس) ففي المشكل زيادة خفاء على الخفي كما في النص زيادة وضوح على الظاهر وفي المجمل زيادة خفاء على المشكل كما في المفسر زيادة وضوح على النص وفي المتشابه خفاء كامل كما أن في المحكم وضوحا كاملا (قوله مسامحة) فان قوله غير الصيغة بالجر لا يصلح أن يكون صفة لعارض لانه احترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه أن الخفاء في هذه الثلاثة بعارض هو الصيغة وهو فاسد كذا قال ابن الملك رحمه الله تعالى (قوله والاظهر الخ) فان العارض هو الناشئ من غير الصيغة وانما قال والاظهر ولم يقل والصواب لاستقامة كلام المصنف رحمه الله بان يقال ان قوله غير الصيغة بدل من قوله عارض أي بسبب غير الصيغة كذا قيل (قوله ليس الخ) فان كل خفاء لا ينال المراد فيه الا بالطلب (قال ان اختفاءه) أي اختفاء المراد والمزية بتشديد الياء افزونى كذا في المنتخب (قوله على الظاهر) متعلق بالزيادة أي على ما يفهم من الظاهر (قوله أو نقصانه الخ) معطوف على الزيادة أي نقصان المعنى فيه عما يفهم من الظاهر (قوله فحينئذ) أي بعد الطلب (قال الطرار والنباش) في الغياث طرار بالفتح وتشديد راء بمعنى كره بر ونباش بالفتح وتشديد ثانى وشين معجمة كفن دزد وكفن كش (قوله لانهما اختصا الخ) فتطرقت الشبهة في أنه يشملها اسم السارق أم لا فتأملنا في المعنى

الشرعى للسارق فوجدنا الخ (قوله محترم) أى معزز بأن يكون المال متقوما يحل الانتفاع به شرعا فلا قطع بسرقة خمر مسلم وأن يكون عشرة دراهم فلا قطع بسرقة أقل منها (قوله محرز) فى الغياث احراز نكاهداشتن واحترز بقوله محرز عن الاخذ من غير حرز وبقوله خفية عن الانتهاب والغصب كذا قال ابن الملك (قوله وهو) أى الطرار واليقظان كسكران بيدار وهوشيار كذا فى منتهى الارب (قوله وفترة تعتريه) أى تعترضه والفترة بالكسر وقيل بالفتح سستى وضعف (قوله به) أى باسم آخر (قوله بدلالة النص) متعلق بقوله فعدينا وفيه أن الحد للزجر وزاجر الادنى لا يثبت فى الاعلى دلالة ألا ترى أن الكفارة فى قتل الخطا لا تثبت فى قتل العمد دلالة على أن الزاجر مشروع فيما كثر وقوعه فلا يلزم شرعه فيما قل وقوعه كالطر فانه أقل وقوعا من السرقة ولذا قال بعض شراح أصول البزدوى ان اثبات القطع فى الطرار بالعبارة لان المطلق يتناول الكامل فلان يتناول الاكمل أولى (قوله قيل لا يقطع الخ) وهو الاصح كذا فى الدر المختار وهو قول الامام السرخسى كذا قال البرجندى (قوله لما ذكرنا) أى لاجل النقصان فى الحفظ وكل من الناس يتأول فى الدخول فى ذلك البيت لزيارة القبر (قوله وهذا) أى عدم قطع النباش عند الامام الاعظم وعند محمد رحمهما الله (قوله على كل حال) أى سواء كان القبر فى بيت مقفل أو غير مقفل (قوله لقوله عليه السلام من نبش الخ) وقد أورده صاحب الهداية وقال انه ليس بمرفوع وقيل ان هذا الحديث منكر صرح بضعفه البيهقى وفى المحلى شرح الموطا انه قال أبو يوسف حدثنا الحجاج عن الحكم عن ابراهيم والشعبى قالا يقطع سارق أمواتنا كسارق أحيائنا قال الحجاج وسألت عطاء عن النباش فقال يقطع وعند عبد الرزاق أن عمر رضى الله عنه كتب الى عامله باليمن أن يقطع أيدى قوم يحتفرون القبور (قوله هو محمول الخ) هذا على تقدير التنزل والا فقد عرفت أن ذلك الحديث ليس بمرفوع والسياسة بالكسر پاس داشتن ملك وحكم راندن بررعيت كذا فى المنتخب (قوله لما روى عنه عليه السلام لا قطع الخ) قيل أورد هذا المتن صاحب فتح القدير وقال انه منكر وروى ابن أبى شيبة عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال ليس على النباش قطع كذا فى المحلى (قال فهو الداخل فى اشكاله) هذا ايماء الى وجه التسمية والاشكال جمع الشكل بالفتح أى المثل كذا فى منتهى الارب وما قيل انه بفتحتين فمالم أجده فالمشكل مأخوذ من أشكل على كذا أى دخل فى أمثاله وهو عند الاصوليين عبارة عن كلام يحتمل المعانى المتعددة ويكون المراد واحدا منها لكنه قد دخل فى أشكاله وهى تلك المعانى المتعددة فاختفى بسبب هذا الدخول (قوله فلهذا) أى لزيادة الخفاء (قال المراد) أى مراد الشارع

انه داخل تحت آية السرقة وفى النباش النقصان فقلنا انه غير داخل فيها وهذا لان الخلل فى النباش تمكن فى نفس السرقة والمملوكية والمالية والحرز والمقصود أما فى غير الاول فقد حققنا فى الكافى وأما فيه فلان السرقة أخذ المال على وجه المسارقة عن عين الحافظ الذى قصد حفظه لكنه انقطع حفظه بعارض نوم أو غيره والنباش يسارق عين من لعله يهجم عليه وهو لذلك غير حافظ ولا قاصد وكذلك اسم السرقة يدل على خطر المأخوذ لان السرقة قطعة من الحرير واسم النباش ينبئ عن ضده وهو الهوان لان النبش تحت التراب والتعدية بمثله لا تصح خصوصا فيما يدرأ بالشبهات وأما الطرار فانما اختص به لفضل فى جنايته وحذق فى فعله لان الطر اسم لقطع الشئ عن اليقظان بضرب غفلة اعترته وهذه مسارقة فى غاية الكمال وتعدية الحدود بمثله فى نهاية الصحة والسداد لانه اثبات حكم النص بالطريق الاولى (وأما المشكل فهو الداخل فى أشكاله) وأمثاله كما يقال أحرم أى دخل فى الحرم وأشتى أى دخل فى الشتاء وهذا فوق الخفى فلا ينال بمجرد الطلب بل بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله وهذا الغموض فى المعنى أو لاستعارة بديعة وهو كرجل اغترب عن وطنه فاختلط باشكاله من الناس فيطلب موضعه ثم يتأمل فى اشكاله ليوقف عليه (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى أن يتبين المراد) للعمل به وهو مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا

مال محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الميت الذى هو غير قاصد للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل النقصان فيه ولو كان القبر فى بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال أبو يوسف والشافعى رحمه الله يقطع النباش على كل حال لقوله عليه السلام من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روى عنه عليه السلام لا قطع على المختفى وهو النباش بلغة أهل المدينة (وأما المشكل فهو الداخل فى اشكاله) أى الكلام المشتبه فى أمثاله فهو كرجل غريب اختلط بسائر الناس بتغير لباسه وهيئته ففيه زيادة خفاء على الخفى فيقابل النص الذى فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظرين الطلب ثم التأمل على ما قال (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى أن يتبين المراد) أى حكم المشكل أولا هو اعتقاد الحقية

فهومشكل في حق داخل الانف والفم لدخولهما في الاشكال لان ظاهر البشرة يجب غسله و باطنها لا ولهما شبه بهما حقيقة وحكما نظرا الى حالتي انفتاح الفم وانضمامه وادخال الماء فيه وابتلاع البزاق فالحقا بالظاهر في الجنابة و بالباطن في الوضوء لان الواجب فيه غسل الوجه والمواجهة فيهما معدومة وفيها تطهير البدن وهو اسم للظاهر والباطن الا أن ما يتعذر ايصال الماء اليه يسقط بالعذر كالظاهر اذا كان به جراحة ولا يعذر فيها فهما يغسلان عادة وعبادة وقوله تعالى فأتوا حرثكم أنى شئتم فكلمة أنى مشكلة لاستعمالها بمعنى أين كقوله تعالى أنى لك هذا أى من أين لك هذا وهذا يوجب الاطلاق في جميع المواضع وبمعنى كيف قال الله تعالى أنى يكون لي غلام وهذا يقتضي الاطلاق والتخيير في الاوصاف أى كيف شئتم سواء كانت قاعدة أو مضطجعة أو على الجنب بعد أن يكون المأتى واحدا فزال الاشكال بالتأمل في السياق حيث سماهن حرثا كما قال نساؤكم حرث لكم أى مواضع حرث لكم فشبهن بالمحارث تشبيها لما يلقى في أرحامهن من النطفة التي منها النسل بالبذور أى الغرض الاصلي وهو طلب النسل لا قضاء الشهوة فأتوهن من المأتى الذي يتعلق به هذا الغرض وهو مكان الحرث بأى جهة شئتم وروى أن اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته وهي مجبية من دبرها في قبلها كان الولد أحول فنزلت وقوله تعالى قوارير من فضة فهو مشكل لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة ولكن لما تأملنا وجدنا الفضة مشتملة على خاصيتين ذميمة وهي أنها لا تحكي ما في بطنها وحميدة وهي البياض والزجاج على عكسها فعلمنا أن تلك الاواني تشتمل على صفاء الزجاج ورقته وبياض الفضة وحسنها

الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب أى أنه لاى معنى يستعمل هذا اللفظ ثم التأمل فيه بأنه أى معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم أنى شئتم فان كلمة أنى مشكلة تجيء تارة بمعنى من أين كما في قوله تعالى أنى لك هذا أى من أين لك هذا الرزق الآتي كل يوم وتارة بمعنى كيف كما في قوله تعالى أنى يكون لي غلام أى كيف يكون لي غلام فاشتبه ههنا أنه بأى معنى فان كان بمعنى أين يكون المعنى من أى مكان شئتم قبلا أو دبرا فتحل اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف يكون المعنى بأية كيفية شئتم قائما أو قاعدا أو مضطجعا فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تأملنا في لفظ الحرث علمنا أنه بمعنى كيف لان الدبر ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر مستحلها وهذه اللواطة هي المقيسة على الوطء في حالة الحيض لعلة الاذى دون التي من الرجال لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك في التفسير الاحمدي فمثل هذا المشكل يمكن أن يدخل في المشترك

(قوله ثم الاقبال على الطلب الخ) لقائل أن يقول ان عارف اللغة لا يحتاج الى الطلب لعلمه بالمعاني فلا يكون شيء مشكلا عنده لان المشكل ما فيه الطلب والتأمل كلاهما وأما جاهل اللغة فالحق عنده مشكل أيضا لاحتياجه الى الطلب أولا ثم الى التأمل للترجيح ويمكن أن يقال الكلام بالنسبة الى عارف اللغة ومدار الاشكال على التأمل تأمل (قوله ثم التأمل) أى بالنظر الى السياق والسباق (قوله فأتوا حرثكم الخ) شبه الله تعالى النطفة التي يخلق منها الاولاد بالبذر وشبه رحمهن بالارض وشبه الاولاد بالغلة الحاصلة من الارض والحرث بالفتح كشت كذا في المنتخب (قوله كما في قوله تعالى) أى حكاية عن قول زكريا المسريم على نبينا وعليه السلام (قوله أنى يكون الخ) هذا قول زكريا عليه السلام حين بشر بالولد (قوله ههنا) أى في قوله تعالى فأتوا حرثكم أنى شئتم (قوله دون المحال) فان المحل واحد وهو القبل (قوله بل موضع الفرث) في الغياث فرث بالفتح وثاء مثلثة سركين كه درشكينه ميباشد (قوله وهذه اللواطة) أى اللواطة مع امرأته (قوله هي المقيسة الخ) فيه أن القياس يشترط فيه أن لا يكون في الفرع نص وقد وردت الاحاديث في حرمة اللواطة مع امرأته أيضا منها ما روى الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا ينظر الله عز وجل الى رجل أتى رجلا أو امرأة في دبرها فالحق أن يقال ان حرمة اللواطة مع امرأته باشارة النص لا بالقياس كذا قيل (قوله دون التي الخ) أى دون اللواطة التي الخ (قوله ثابتة بالكتاب والسنة) قال الله تعالى أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء وروى رزين عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ملعون من عمل عمل قوم لوط (قوله في التفسير الاحمدي) قال الشارح هناك بقي الاشكال في هذا المقام بوجهين وهو أن الاذى لما كان علة للحرمة ينبغي أن يحرم الوطء في حالة الاستحاضة وان شرط القياس أن يتعدى حكم الاصل الى الفرع بعينه وههنا قد تغير لان حكم الاصل الحرمة المؤقتة بالغسل وانقطاع الدم وحكم الفرع الحرمة المؤبدة ويمكن أن يجاب عن الاول بان الاستحاضة قد تكون دائما فلو اعتبر حرمتها لزم الحرج وانه متروك بالنص وعن الثاني بان حكم الاصل قد بقي بعينه في الفرع مع شيء زائد عليه فتثبت الحرمة بالطريق الاولى اهـ (قوله هذا المشكل) أى كلمة أنى

(قوله لاجل استعارة الخ) قالوا ان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازى ان كانت علاقة شركة في وصف فالمجاز استعارة والافمجاز مرسل وبيناء علاقاته في حاشيتنا المسماة بالقول الاسلم لحل شرح السلم (قوله بديعة) وجه البداعة اثبات صورة غريبة للاوانى وهى الصورة المركبة من الضدين وفى منتهى الارب قارورة آنچه در آن مى دماند آن باشد وما يا شيشه خصوصا قوارير جمع والاناء بالكسر ظرف آنيه جمع أوانى جمع الجمع والزجاج كغراب آبگينه زجاجه يكى (قوله وهى الشفافة) الشفاف ما لا يحجب ماوراءه (قال وأما المجمل) مأخوذ من أجمل الامر أبهمه (قال فما ازدحمت) أى تدافعت حتى يدفع كل واحد من المعانى سواه وقيل ان في المجمل ليس ازدحام المعانى شرطا بل المتكلم لو اصطلح ارتجالا واستعمل اللفظ كان مجملا محتاجا الى الاستفسار كلفظ الهلوع على ما سيجىء وان لم يكن فيه ازدحام المعانى فحينئذ تعريف المجمل ما اشتبه مراده اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار من المجمل وأما ذكر ازدحام المعانى فانما هو لبيان سبب الاشتباه في الغالب وقيل ان ازدحام المعانى داخل في حقيقة المجمل لكنه قد يكون حقيقة كما في المشترك الذى انسد باب ترجيحه وقد يكون تقديرا كما في اللفظ الغريب كلفظ الهلوع فانه لما احتمل المعانى الكثيرة عقلا صار كانه ازدحم فيه المعانى وكما اذا أبهم المتكلم مراده وان كان معنى اللفظ مفهوما لغة والشارح اتبع القول الثانى وقال ازدحام المعانى الخ (قال المعانى) المراد بالمعنى مفهوم اللفظ لا ما يقابل الجوهر وليست الجمعية مقصودة بل المراد ما فوق الواحد ليدخل المشترك بين المعنيين اذا انسد باب ترجيح أحدهما (قال به) أى بسبب الازدحام (قال ثم الطلب الخ) اعلم أن ظاهر كلام المصنف يشعر بانه يحتاج في كل مجمل الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التأمل وليس كذلك فان البيان اذا كان شافيا لا يحتاج الى الطلب ثم التأمل كذا في التلويح وغيره فمعنى كلام المصنف رحمه الله (بل بالرجوع الى الاستفسار) في كل مجمل (ثم الطلب ثم التأمل) ان لم يكن البيان شافيا والعجب من الشارح أنه فهم أن المجمل يحتاج الى الطلب والتأمل بعد الاستفسار من المجمل وان كان البيان شافيا كما سيجىء تدبر (قوله عن اجتماعها) أى بحسب الوضع (قوله أو يكون) أى الازدحام وهذا هو القسم الثانى من المجمل والقسم الثالث منه ان يكون الازدحام نظرا الى ابهام المتكلم مراده وان كان معنى اللفظ مفهوما لغة كما في أقيموا الصلاة كذا قيل (قوله باعتبار غرابة اللفظ) فلا يفهم معنى ذلك اللفظ لغة (قوله ان الانسان خلق هلوعا) أى شديد الحرص قليل الصبر (اذا مسه الشر) الضر كالفقر والمرض كان (جزوعا) يكثر الجزع (واذا مسه الخير) كالصحة والغنى كان (منوعا) من الطاعة يبالغ في الامساك كذا قال البيضاوى (قوله فانه) أى فان لفظ الهلوع (قوله فهو) أى قوله ما ازدحمت الخ (قوله فهو كرجل الخ) المجمل يرجع الى المجمل (قال بيان المجمل)

لا على الصفتين الدميمتين لهما وهذه استعارة بديعة (وأما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب) في ذلك التفسير (ثم التأمل) في التفسير كمن اغترب ولا يعلم له موضع فيستفسر موضعه أولا ثم يطلب في ذلك الموضع ثم يتأمل في أمثاله ليوقف عليه (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى أن يتبين بيان المجمل كالصلاة والزكاة) فهما مجملان لانهما في أصل الوضع الدعاء والنماء وقد زيد في الشرع أوصاف فيستفسر

الذى رجح أحد معانيه بالتأويل فصار مؤولا وقد يكون الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة في وصف أوانى الجنة فان فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا تكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا القارورة صفتين حميدة وهى الشفافية وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تأملنا علمنا أن أوانى الجنة في صفاء القارورة وبياض الفضة فتأمل (وأما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل) ازدحام المعانى عبارة عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح في المشترك أو يكون باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده أصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل خرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الخ فان الخفى يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلاث طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذى فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلاث طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته بأى طلب كان (وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى أن يتبين بيان المجمل) سواء كان بيانا شافيا (كالصلاة والزكاة) في قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان الصلاة في اللغة الدعاء

أولا ثم يطلب المراد ثم يتأمل ليظهر الوصف المكمل من المقوم وهذا لأن تفسير الصلاة عرف بفعل النبي عليه السلام وهو صلى وراعى الفرائض والواجبات والسنن فلا بد من التأمل ليمتاز البعض عن البعض ولهذا وقع الاختلاف فيها قديما وحديثا حتى جعل البعض ذلك البعض فريضة والبعض واجبا الى غير ذلك من الاختلافات وكذا البيان في الزكاة ورد بقوله عليه السلام فيطلب المعنى الذى لاجله وجبت الزكاة أهو ملك النصاب مطلقا أم نصاب فارغ من الدين غير مجحود وكذا وكذا وهل يشترط وصف الاسامة فى زكاة السوائم أم لا وغير ذلك مما يعسر تعداده وكذلك آية الربا مجملة لاشتباه المراد وذا لا يدرك بمعانى اللغة بحال فهو فى اللغة الفضل ولكن الله تعالى ما أراده فالربح حلال اذ البيع شرع للاسترباح والاستفضال ولكن المراد فضل خال عن العوض مشروط فى العقد ومعلوم انه لم يعرف بالتأمل فى صيغته بل بالاستفسار من الشارع بالطلب فى التفسير ثم بالتأمل فيه والتفسير كحديث الاشياء الستة وهذا الحديث لم يأت على أفراد الربا عبارة فيستنبط من حديث الربا المعنى الذى لاجله حرم الربا ثم يتأمل فيه أنه هل صلح لربط الحكم به ليعدى الحكم من المنصوص الى غيره وقد اختلف العلماء فى ذلك المعنى كما حققناه فى الكافى وستشم رائحته فى قياس هذا الكتاب

ولم يعلم أى دعاء يراد فاستفسرنا فبينها النبى عليه السلام بأفعاله بيانا شافيا من أولها الى آخرها ثم طلبنا أن هذه الصلاة على أى معان تشمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تأملنا علمنا أن بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد أن كان مجملا وهكذا الزكاة معناها فى اللغة النماء وذلك غير مراد فبينها النبى عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر أموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك فى الذهب شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك فى الفضة شئ حتى يبلغ مائتى درهم وهكذا قال فى باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا أن ملك النصاب علة وحولان الحول شرط وهكذا القياس أو لم يكن البيان شافيا كالربا فى قوله تعالى وحرم الربا فانه مجمل بينه النبى عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم حتى يعلم حال ما بقى سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على

بكسر الميم على صيغة اسم الفاعل (قوله ثم طلبنا الخ) ليس هذا الطلب ثم التأمل بعد ما درك المراد فان مراد المتكلم قد أدرك بالبيان الشافى فلا يليق ذكره هنا تأمل (قوله فرض) كالقيام (قوله واجب) كقراءة الفاتحة (قوله سنة) كتسبيحات الركوع (قوله مستحبة) كالدعاء بعد الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم (قوله بقوله هاتوا الخ) روى أبو داود عن على أن النبى صلى الله عليه وسلم قال هاتوا ربع العشر من كل أربعين درهما درهم وليس عليكم شئ حتى تتم مائتى درهم فاذا كانت مائتى درهم ففيها خمسة دراهم فما زاد فعلى حساب ذلك وفى الغنم فى كل أربعين شاة شاة الى عشرين ومائة فان زادت واحدة فشاتان الى مائتين فان زادت فثلاث شياه الى ثلثمائة فاذا زادت على ثلثمائة ففى كل مائة شاة فان لم تكن الا تسع وثلاثون فليس عليك فيها شئ (قوله وقوله عليه السلام الخ) قال الزيلعى فى شرح الكنز وقال عليه السلام ليس فى أقل من عشرين دينارا صدقة وفى عشرين دينارا نصف دينار وقال عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن فاذا بلغ الورق مائتى درهم فخذ منه خمسة دراهم (قوله فى باب السوائم) فى تنوير الابصار السائمة هى لغة الراعية وشرعا المكتفية بالرعى المباح فى أكثر العام لقصد الدر والنسل والزيادة والسمن وكتب الفقه والحديث مشحونة بذكر زكاة السائم (قوله ثم طلبنا الخ) ليس هذا الطلب لدرك المراد فان مراد المتكلم قد أدرك بالبيان الشافى ولا يليق ذكره ههنا (قوله علة) أى سبب لافتراض الزكاة وأما سبب لزوم أدائها فتوجه الخطاب يعنى قوله تعالى وآتوا الزكاة (قوله شرط) أى لافتراض أداء الزكاة وأما شرائط افتراض الزكاة فعقل وبلوغ واسلام وحرية (قوله وهكذا القياس) كما يقال ان المصدق لا بد له من أن يأخذ فى الزكاة من المزكى مالا على صفة التوسط لا أن يأخذ خيار الاموال (قوله فانه مجمل) لان الربا فى اللغة الفضل وليس كل فضل حراما فان البيع انما يعقد للفضل لكنه لم يعلم أن المراد أى فضل فصار مجملا فبينه الخ وفى الصبح الصادق ولا يخلو عن شئ وذلك لان الكريمة نزلت للرد على من سوى بين البيع والربا حيث قالوا (انما البيع مثل الربا) فكان عندهم معروفا فكيف يكون الربا مجملا انتهى (قوله بقوله الحنطة الخ) قد مر هذا الحديث فتذكر (قوله ثم طلبنا) أى ثم طلبنا الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأملنا لتعيين بعض الاوصاف للعلية (قوله فعلل بعضهم الخ) أى علل الحنفية بالقدر كيلا كان أو وزنا والجنس والشافعية بالطعم فى المطعومات والثمنية فى الاثمان والمالكية بالنقدية فى النقدين والاقتيات والادخار فى غير النقدين (قوله وفرع الخ) قد مر منها التفريعات فتذكر

(قوله ولهذا الخ) أي لعدم كون البيان شافيا قال عمر رضي الله عنه الخ كذا رواه ابن ماجه (قوله ولم يبين) أي بيانا شافيا (قوله ولا يرجى بدوه أصلا) سواء كان عدم رجاء بدو المراد عارضيا كالمجمل الذي توفي النبي صلى الله عليه وسلم بلا بيانه أو ذاتيا بأن يعرف بالنقل من الرسول انقطاع رجاء بدو المراد مع تردد العقل فيه أيضا أو لانه مما لا يقدر على فهمه كمسئلة القدر كذا قيل والبدو بالفتح بدو آمدن كذا في المنتخب (قوله وانقضى) أي مات والقرين كامير همسر وهمسال مرد والجار همسايه جيران جمع كذا في منتهى الارب (قوله أي اعتقاد أن المراد الخ) المراد بالاعتقاد الاعتقاد الاجمالي فانه يكون قبل الاصابة الى المراد وأما بعد الاصابة الى المراد فيكون الاعتقاد تفصيلا فاحفظه ولا تكن مائلا الى ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف من أن بعد الاصابة الى المراد لا يكون اعتقاد ما أصلا (قوله التخاطب) أي بالنبي عليه الصلاة والسلام (قوله بالزنجي مع العربي) أي باللسان الزنجي مع الرجل العربي والزنج معرب زنك وان نام ولايتي است كذا في الغياث (قوله وهذا) أي انقطاع رجاء معرفة المراد من المتشابه

(وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء (وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة) فيكون العبد مبتلى فيه بنفس الاعتقاد لا غير لان المراد صار مشتبها على وجه لا طريق لدركه أصلا حتى سقط طلبه بخلاف المجمل فان طريق دركه متوهم بواسطة البيان من المجمل وطريق الدرك في المشكل قائم فانه يدرك بالتأمل بعد الطلب والخفي يدرك بنفس الطلب وأصل ذلك قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الى قوله الا الله فعند الجمهور الوقف على قوله الا الله لازم بدليل قراءة عبد الله ان تأويله الا عند الله والراسخون في العلم الآية وقراءة أبي ويقول الراسخون في العلم ولانه على تقدير عدم الوقف يقولون حال من الراسخين

حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان شافيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا أبواب الربا هكذا قالوا (وأما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه) ولا يرجى بدوه أصلا فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع أثره وانقضى أقرانه وجيرانه (وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة) أي اعتقاد أن المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيامة وأما بعد القيامة فيصير مكشوفا لكل أحد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة وأما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي رحمه الله وعامة المعتزلة أن العلماء الراسخين أيضا يعلمون تأويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض الراسخون بدون الواو والبعض ويقول الراسخون وعند الشافعي رحمه الله لا وقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تأويله يريدون يعلمون تأويله الظني

(قوله يجب الوقف الخ) يرد ههنا أنه يلزم على هذا أن لا يكون الرسول عليه السلام عالما بالمتشابه وهو خلاف ما مر من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان عالما بالمتشابه ويجاب بان المعنى وما يعلم تأويله بدون الوحي الا الله فالنبي صلى الله عليه وسلم كان عالما بتأويله بالوحي لا بغيره ثم اعلم أن الكلام في العلم الكسبي وأما العلم الكشفي الغير الاختياري فلو حصل لبعض الاولياء الكرام فلا امتناع فيه كذا قال بحر العلوم رحمه الله (قوله جملة مبتدأة) وليس بمعطوف على الله لان الوقف على المعطوف عليه قبل ذكر المعطوف في موضع الاشتباه ممتنع عند القراء كذا قال بحر العلوم رحمه الله (قوله لان الخ) دليل لوجوب الوقف على الا الله (قوله جعل الخ) حيث قال الله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ومن وابتغاء تأويله وما يعلم الى آخر الآية والزيغ الميل عن الحق الى الباطل (قوله فيكون الخ) قال صاحب التلويح وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية أنه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم أن يقول الله تعالى أما الراسخون في العلم الخ ليستقيم مقابلته بقوله تعالى فأما الذين في قلوبهم زيغ الخ أقول وبه نستعين انه لا يخفى على الراسخين في العربية انه جاء حذف أما اعتمادا على القرائن فلو قيل بحذفها فلا حرج تأمل (قوله ولقراءة الخ) معطوف على قوله لان الله تعالى الخ (قوله والبعض) بالجر معطوف على البعض المجرور في قوله ولقراءة البعض (قوله معطوف الخ) ويأباه ما في قراءة ابن مسعود وان تأويله الا عند الله فان لفظ الله مجرور والراسخون مرفوع فكيف يعطف عليه وما في قراءة أبي ويقول الراسخون الخ فان لفظ الراسخون على هذه القراءة فاعل يقول (قوله حال منه) وضميره راجع الى الكتاب أو الى المتشابه (قوله هذا) أي النزاع بيننا وبين الشافعي رحمه الله بانا نقول لا يعلم الراسخون تأويله وهو يقول انهم يعلمونه (قوله يعلمون الخ) فان الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين يفسرون متشابهات القرآن وهذه التفسيرات كلها ظنية

فحسب والحال يقتضى أن يكون من المعطوف والمعطوف عليه ولانه لما قال فأما الذين فى قلوبهم زيغ أى ميل عن الحق الى الباطل فصفتهم كذا كان من حق الكلام أن يقول فأما الذين لا زيغ فى قلوبهم فصفتهم كذا ليكمل التقسيم لكنه ذكر بعبارة فصيحة تؤدى ذلك المعنى لان الذين رسخوا فى العلم أى ثبتوا فيه وتمكنوا وخاضوا فى بحر العلم نجاة عن الزيغ لامحالة وقال بعض العلماء لو لم يوقف عليه لا فاذا نزال المتشابه فائدة عظيمة اذ فى جعل بعضها جليا ظاهرا و بعضها خفيا غامضا ليتوصل بالجلى الى معرفة الخفى بطريق الاستنباط واتعاب القريحة واعمال الفكر اظهار مرتبة المجدين والمجتهدين ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام أما اذا وقف عليه فلا تظهر الفائدة فى انزاله أصلا اذ انزال القرآن للعمل به ولا عمل الا بالعلم ولا علم حينئذ قلنا فائدته معرفة قصور افهام البشر عن الوقوف على مالم يجعل لهم اليه سبيلا ليعلموا ان الحكم لله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وامتحانهم بالوقف فى ذلك اذ الدار دار محنة وابتلاء ولله أن يمتحن عباده بما شاء فتارة يمتحن المؤمن بالامعان فى الطلب لضرب جهل فيه وطورا بالوقف عن الطلب لكونه مكرما بالعلم فأنزل المتشابه تحقيقا للابتلاء ومعنى الابتلاء فى هذا الوجه أتم من الوجه الاول لانه يحتاج الى كبح عنان ذهنه والبليد لا والكبح أشد ولان الابتلاء فى الوقف من حيث التسليم لله تعالى والتفويض اليه واعتقاد حقية ما أراد الله تعالى بدون الوقوف على مراده عبودية والامعان فى الطلب من البليد ائتمار بالامر وهو عبادة والعبودية أقوى لانها الرضا بما يفعل الرب والعبادة فعل ما يرضى الرب وكذا العبادة تسقط فى العقبى والعبودية لا ولما كان الابتلاء فيه أتم كان نفعه أعم وجدواه أعظم لان الاجر على قدر التعب بالحديث ولما كان انقطاع رجاء البيان فى المتشابه للابتلاء كان مفيدا بدار الابتلاء فينكشف فى العقبى وهذا (كالمقطعات فى أوائل السور) فقال الصديق رضى الله عنه لله تعالى فى كل كتاب سر وسره فى القرآن هذه الحروف ونحوه عن غيره من الصحابة وقال بعض أهل السنة والجماعة ان رؤية الله تعالى بالابصار فى الآخرة حق بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة لان النظر المضاف الى الوجه المقيد بكلمة الى لن يكون الا نظر العين ولانه موجود موصوف بصفات الكمال وكونه مرئيا لنفسه ولغيره من صفات الكمال اذ كون الشئ غير مرئى فى الشاهد أمارة عجزه ونقصانه لانه انما يستتر عن أعين الناس من به عجز عمن يقصد قتله أو آفة فيسترها لئلا يستقبحوه وجل ربنا عن العجز لانه الموصوف بالقدرة الازلية الابدية وعن النقصان فله الكمالات أجمع والمؤمن لاكرامه بذلك أهل لاستحقاقه غيره من الكرامات من الابلاغ اليه والكلام معه فكان أهلا لان يكرم بالرؤية ولكن اثبات الجهة ممتنع لانه يوجب كونه محدودا متناهيا وهى آية الحدث وقد ثبت انه قديم فلا يكون محدودا متناهيا فلا يكون فى جهة والرؤية تستدعى الجهة فى الشاهد فلم نر فى الشاهد الا وهو فى جهة فكان القول بالرؤية نظرا الى أصلها واجبا و بالنظر الى انها تستدعى الجهة ممتنعا فكان متشابها من حيث الوصف فنقول بالاصل

ومن قال لا يعلم الراسخون تأويله يريدون لا يعلمون التأويل الحق الذى يجب أن يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاؤهم أن يتعلموا العلم و يشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاؤهم أن لا يتفكروا فى متشابهات القرآن ومستودعات أسراره فانها سر بين الله ورسوله لا يعلمها أحد غيره لان ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهوى الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهوى العالم اطلاع كل شئ فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين نوع لا يعلم معناه أصلا (كالمقطعات فى أوائل السور)

(قوله لا يعلمون التأويل الحق الخ) فى الصحيح الصادق لكنه يرد أن مدعاهم لا يثبت فان المدعى أن المتشابه لا يدرك أصلا والمنفى انما هو العلم فليجز أن يكون ادراك المتشابه من قبيل سائر الفروع الظنية الثابتة بالاقيسة وأخبار الآحاد اه (قوله فما فائدة الخ) اعتراض من الشافعية على الحنفية لانه اذا لم يكن للراسخين حظ فى العلم بالمتشابهات فما فائدة الخ (قوله الابتلاء) فى المنتخب ابتلاء آزمودن ودر بلا ورنج افكندن (قوله بالجهل) الباء للسبب (قوله فانها) أى فان المتشابهات (قوله هواه) فى منتهى الارب هوى بالفتح مقصور آرزوى دل (قوله والخوض) أى فى العلوم والمعارف وهذا مجرور معطوف على التحصيل فى منتهى الارب خاض الماء خوضا درآب درآمد وكذلك خاض فى الحديث وفى الامر (قال كالمقطعات الخ) هذا التنظير انما يصح على رأى من قال ان المقطعات من المتشابهات وأما على رأى من قال انها ليست من

مع التوقف فى الوصف والتسليم الى الله تعالى دخولا فى زمرة الراسخين وقال أهل التحقيق من أهل السنة والجماعة كون المرئى فى جهة الشاهد ليس من شرائط الرؤية بدليل ان الله تعالى يرانا ولسنا بجهة منه والشرائط لا تتبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم أنهما من الاوصاف الاتفاقية دون الشرائط اللازمة للرؤية فلا يشترط تعديها وهذا لان الرؤية تحقق الشئ بالبصر كما هو فان كان المرئى فى جهة يرى فيها وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعلم فان كل شئ يعلم كما هو فان كان فى الجهة يعلم فيها والله تعالى ليس فى جهة فيرى كذلك فلا تشابه فى أصل الرؤية ولا فى وصفها وكذلك اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله لانه من صفات الكمال ممتنع بوصفه لانه يفهم منه فى الشاهد الجارحة والجسمية وهى أمارة الحدث فكان متشابه الوصف فيقال بالاصل ويتوقف فى الوصف ولن يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف لانه عكس المعقول ونقض الاصول والمعتزلة بانكارهم الاصول لعجزهم عن درك الاوصاف صاروا معطلة حيث تركوا النصوص وأنكروا الصفات وأهل السنة أثبتوا الاصل المعلوم بالنص وتوقفوا فيما هو المتشابه وهو الوصف كما هو دين الراسخين وما ذكر القاضى أبو زيد فى التقويم ان المتشابه ما تشابه معناه على السامع من حيث خالف موجب النص وموجب العقل قطعا فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان لان موجبات العقول قطعا لا تحتمل التبدل ولا موجب النص بعد رسول الله مشكل لان الشرع لا يرد بخلاف موجب العقل لما فيه من تناقض حجج الله تعالى اذ العقل من حججه كالنقل وما ورد من الدليل السمعى على خلاف موجب العقل ظاهرا كقوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق أيديهم الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك فعند من يقف على قوله الا الله يعتقد على الابهام أن ما أراد الله به فهو حق ولا يشتغل بكيفيته مع الاعتقاد بأن ظاهره غير مراد وعند من لا يقف يحمل على خلاف الظاهر ويؤول على وجه لا يناقض الدليل العقلى والآية المحكمة مع الاعتقاد بأن الظاهر غير مراد ثم ان كان يحتمل تأويلا واحدا يجب القول به قطعا وان احتمل وجوها من التأويلات الصحيحة لا يقطع على واحد منها عينا بل يعتقد على الابهام أن المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر ومن قال المتشابه ما اشتبه مراد المتكلم على السامع بوقوع التعارض ظاهرا بين الدليلين السمعيين المتماثلين يرد عليه المقطعات فى أوائل السور فانها من المتشابهات وان خلت عن التعارض والله أعلم

بيان القسم الثالث * (أما الحقيقة فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فعيلة من حق الشئ اذا ثبت ومنه الحاقة لانها ثابتة كائنة لا محالة والحق هو الثابت لانه يذكر فى مقابلة الباطل الذى هو المعدوم بمعنى فاعلة

مثل الم حم فانها تقطع كل كلمة منها عن الأخرى فى التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع فى كلام العرب لمعنى ما الا لغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمن على العرش استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأمثاله وتسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا الكلام فى تحقيقها وتأويلاتها فى التفسير الاحمدى فليطالع ثمة ولما فرغ المصنف رحمه الله عن أقسام التقسيم الثانى شرع فى بيان أقسام التقسيم الثالث فقال (أما الحقيقة فاسم لكل لفظ أريد به ما وضع له) فاللفظ بمنزلة الجنس يتناول المهمل والمجاز

المتشابه بل هى من جنس التكلم بالرمز فيحتمل تأويله كما قيل ان الالف رمز الى أنا واللام رمز الى الله والميم رمز الى أعلم فمعنى الم أنا الله أعلم وكما قيل ان حم رمز الى الرحمن (قوله فانها تقطع الخ) اشارة الى وجه التسمية بالمقطعات (قوله فى التكلم) أى لا فى الكتابة (قوله لان ظاهره الخ) أى لان المعنى الظاهرى له يخالف المحكم كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان الاستواء قد يكون بمعنى الجلوس وقد يكون بمعنى الاستيلاء والاول لا يجوز أن يحمل على الله تعالى بدليل المحكم وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ فيحمل على الثانى ردا للمتشابه الى المحكم وكقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان هذه الآية محكمة فى حق وجوب رؤية الله تعالى للمسلمين بعد دخول الجنة متشابهة فى حق الكيفية اذ يلزم منه الجهة والمكان لله تعالى فرددناها الى المحكم وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ فقلنا لا نعلم كيفية الرؤية ونعتقد أصل الرؤية كذا قال الشارح فى التفسير الاحمدى (قوله وأمثاله) كقوله تعالى والسموات مطويات بيمينه (قوله وتأويلاتها الخ) اعلم أن المتأخرين لما عاينوا فساد الزمان بحمل بعض الملاحدة آيات الصفات على ظاهر معانيها التى يلزم منها الجهة والمكان أفتوا بجواز تأويلاتها فقالوا (يد الله فوق أيديهم) أى قدرة الله فوق قدرتهم (أينما تولوا فثم وجه الله) أى ذات الله (الرحمن على العرش استوى) أى استولى وقس على هذا وغيرهما هذا ملخص ما فى التفسير الاحمدى (قال أما الحقيقة) فعيلة من حق أى ثبت بمعنى الثابتة وموصوفها اللفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الذبيحة ووجه المناسبة أن اللفظ المستعمل فيما وضع له ثابت فى موضعه (قال أريد به الخ) فى ازدياد لفظ أريد ههنا وفى تعريف المجاز ايماء الى أن الاستعمال من شرائط الحقيقة والمجاز فاللفظ قبل الاستعمال وبعد الوضع لا يكون حقيقة ولا مجازا كذا قيل

فهى ثابتة فى الموضع الاصلى لاتزول بحال لانه يمتنع أن يزول عن الهيكل المخصوص لفظ الاسد أو من حققت الشئ اذا كنت على يقين منه بمعنى مفعولة أى محقوقة بالدلالة الوضعية متيقن فيها اذ لا ارتياب ولا اضطراب فيما استعمل فى موضعه الاصلى بخلاف المجاز فانه ادعاء معنى الاصل فى الفرع بامارة والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية والمراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية (وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان أو عاما) أمرا أو نهيا (وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع لمناسبة بينهما) مفعل من جاز يجوز اذا تعدى بمعنى فاعل كالمولى بمعنى الوالى أى متعد عن محل الحقيقة الى محل المجاز يقال حب فلان حقيقة أى ثابت فى محله الموضوع له وهو القلب وحب فلان مجاز أى متعد عن محله الموضوع له وهو القلب الى غير محله وهو اللسان وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع لان الاصل فيه الوضع وذا لا يصير معلوما الا بالسماع بمنزلة النصوص فى أحكام الشرع لا بد فيهما من السماع من الشارع وطريق معرفة المجاز التأمل فى مواضع الحقائق لاستخراج المجوز للاستعارة وهو الاتصال

وغيرهما وقوله أريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوى وان كان من الشارع فوضع شرعى وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفى خاص والا فوضع عرفى عام والمعتبر فى الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفى المجاز عدمه فهما فى الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بهما المعانى والاستعمال اما مجازا أو على أنه من خطأ العوام (وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان أو عاما) فان الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون (وأما المجاز فاسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما) أى اسم لكل لفظ أريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض فى السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان أريد به غير ما وضع له لكن لا مناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو أمر زائد على أنه سيأتى ذكرها فى آخر بحث المجاز وأما المجاز بالزيادة

(قوله وغيرهما) وهو الموضوع للمعنى المستعمل فيه (قوله بالوضع) أى بوضع اللفظ (قوله فوضع لغوى) كوضع الانسان للحيوان الناطق (قوله فوضع شرعى) كوضع الصلاة للاركان المخصوصة (قوله فوضع عرفى خاص) كوضع الصرفيين الفعل لكلمة دلت على معنى فى نفسها مقترن بأحد الازمنة الثلاثة (قوله فوضع عرفى عام) كوضع الدابة لذوات القوائم الاربع (قوله بشئ من الاوضاع) أى بوضع من الاوضاع المذكورة والغرض أنه لا يشترط فى الحقيقة أن يكون اللفظ موضوعا للمعنى فى جميع الاوضاع المذكورة بل يكفى تحقق وضعها من الاوضاع المذكورة (قوله وفى المجاز الخ) أى المعتبر فى المجاز عدم الوضع فى الجملة الا أن لا يكون موضوعا لمعناه فى شئ من الاوضاع المذكورة فالصلاة فى الدعاء حقيقة لغوية وفى الاركان المخصوصة مجاز لغوى وعند أرباب الشرع ففى الاركان المخصوصة حقيقة وفى الدعاء مجاز وقس على هذا (قوله فهما) أى الحقيقة والمجاز وهذا تفريع على أخذ اللفظ فى تعريف الحقيقة والمجاز (قوله وقد يوصف الخ) كما يقال المعنى الحقيقة والمعنى المجاز والاستعمال الحقيقة والاستعمال المجاز (قوله اما مجازا) للملابسة الظاهرة بين اللفظ والمعنى وكذا بين اللفظ والاستعمال (قوله من خطأ الخ) لا يخفى عليك أن حمله على خطأ العوام من خطأ الخواص ألا ترى أنه عند تحقق العلاقة كيف يتحقق الخطأ (قال وجود الخ) ليس المراد بالوجود ما هو المتبادر منه وهو الوجود الخارجى فان الوجود الخارجى للموضوع له ليس بلازم اذ قد يكون اعتباريا بل سلبيا محضا بل المراد منه الثبوت العلى (قال وأما المجاز) مصدر ميمى بمعنى الفاعل من جاز المكان اذا تعداه ووجه المناسبة أن اللفظ اذا استعمل فى غير الموضوع له فقد تعدى عن المكان الاصلى (قال غير ما وضع له) خرج بها الحقيقة (قوله لكل لفظ) ايماء الى أن المراد بكلمة ما اللفظ (قوله به) أى بقيد المناسبة (قوله عن مثل استعمال الخ) ومثل هذا الاستعمال يسمى غلطا (قوله مما لا مناسبة بينهما) لا يقال المناسبة بينهما هى التقابل فان الارض تقابل السماء لان ذلك غير مشهور (قوله وعن الهزل) معطوف على قوله عن مثل استعمال الخ (قوله فانه وان أريد الخ) لقائل أن يقول ان الهزل يستعمل فيما وضع له الا أنه لا يوجب الحكم لعدم تحقق الرضا الذى هو مناط ثبوت الحكم لكنه فى الطلاق والعتاق وأمثالهما يثبت الحكم أيضا فان هزلهن وجدهن سواء بالحديث النبوى صلى الله على صاحبه وسلم (قوله به) أى بما ذكره فى تعريفه (قوله سيأتى ذكرها) أى ذكر القرينة فاكتفى بذكره هنالك عن ذكره ههنا (قوله وأما المجاز بالزيادة الخ) دفع لما يتخيل من أن تعريف المجاز غير جامع للمجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شئ كالكاف فى قوله تعالى ليس كمثله شئ

ولا يحتاج فيه الى السماع لان العرب انما استعارت اللفظ لغير ما وضع له لاتصال بينهما فصحت الاستعارة به من كل متكلم يقف عليه كالقياس لا يتبع فيه السماع ويصح من كل قائس لان القياس انما صار حجة لان النص كان معلولا بوصف ملائم مؤثر فاذا وقف مجتهد على ذلك المعنى وأصاب طريقه كان ذلك مسموعا منه وان لم يسبق به ألا ترى أن الشعراء والخطباء والكتبة يستحقون المدح بابداع الاستعارات والمجازات غير أن المنظور اليه في القياس المعنى الشرعي لانه تعدية الحكم الشرعي وهنا المعنى اللغوي لانه تعدية اللفظ وكما يكون ثمة الاصل والفرع والوصف الصالح المعدل لا كل وصف لما في اعتباره رفع الابتلاء والقياس والحكم والقائس يكون هنا المستعار منه والمستعار له والمعنى اللازم المشهور لا كل معنى والاستعارة والمستعار والمستعير (وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان أو عاما) لان المجاز أحد نوعي الكلام فكان مثل الحقيقة في العموم والاحكام غير أن الحقيقة أولى منه عند التعارض لان الاصلي أحق من الطارئ (وقال بعض أصحاب الشافعي لا عموم للمجاز لانه ضروري) لانه يصار اليه عند عدم امكان المصير الى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة حتى قالوا ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لا يعارضه حديث ابن عمر لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان المراد بالصاع ما يحويه اجماعا وهو مجاز لانه اطلاق اسم المحل على الحال ولا عموم له فاذا ثبت المطعوم به مرادا اجماعا لم يبق غيره مرادا وهو الجص والنورة لئلا يعم المجاز ويلزم منه أن لا يكون القدر والجنس علة ضرورة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل والكثير منه الا حالة المساواة وهو حقيقة فترجح على الثاني وبيان المعارضة أن الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم ترتب على اسم مشتق فكان مأخذ الاشتقاق علة كما في السارق والزاني والثاني يقتضي اباحة القليل

مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء فيصدق عليه أيضا أنه أريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التأكيد أو الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لابد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد الحيثية أي من حيث انه ما وضع له أو غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان لفظ الصلاة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة (وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان أو عاما) يعني أن المجاز كالحقيقة في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما أن يعم جميع أنواع علاقاته جملة في لفظ بأن يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤول اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك بل أن يعم جميع أفراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا (وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز لانه ضروري) يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر

(قوله ...) أى الكاف (قوله لا التأكيد) أى تأكيد التشبيه (قوله فيدخل) أى المجاز بالزيادة في تعريف المجاز لكنه يخدشه أن الاتصال شرط المجاز على ما سيجيء ولا اتصال بين التشبيه والتأكيد كذا قيل فتأمل (قوله من قيد الحيثية) وانما تركه المصنف للشهرة والظهور (قوله أي من حيث انه الخ) فالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له (قوله لئلا ينتقض الخ) تقرير الانتقاض ان لفظ الصلاة اذا استعمل في الشرع في الدعاء كان مجازا ويصدق عليه تعريف الحقيقة لان الدعاء موضوع له في الجملة فانتقض تعريف المجاز جمعا وحد الحقيقة منعا واذا استعمل في الشرع في الاركان المخصوصة كان حقيقة ويصدق عليه المجاز لانها غير موضوع لها في الجملة فانتقض تعريف الحقيقة جمعا وحد المجاز منعا ثم اعلم أن الطرد عبارة عن صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا ويلزمه منع الحد والعكس عبارة عن عكس الطرد أي صدق الحد على ما صدق عليه المحدود صدقا كليا ويلزمه جمع الحد (قوله فان لفظ الخ) دليل لعدم الانتقاض (قوله ومجاز) معطوف على قوله حقيقة (قوله ومن حيث الشرع الخ) معطوف على قوله من حيث اللغة (قال وجود) أى ثبوت (قوله أنواع علاقاته الخ) سيجيء منا ذكر أنواع العلاقات فانتظره (قوله نوع واحد) كالحلول (قوله جميع ما يحل فيه) طعاما كان أو غيره (قال وقال الشافعي رحمه الله لا عموم للمجاز) وبعضهم نسبوه الى بعض أصحاب الشافعي وقد ينكر ويؤيده ما في الصبح الصادق من أنه لا يوجد أثره في كتب الشافعية (قوله عند تعذر الحقيقة) يعني أن المتكلم اذا عجز عن استعمال الحقيقة في مقصوده لعدم الحقيقة فيه يضطر الى المجاز وأجاب عنه بعض الحنفية بانه لو كان المجاز ضروريا لكان الكلام المشتمل عليه ناقصا فيلزم نقصان الكلام المنزل على الرسول عليه السلام لاشتماله على المجازات وهو موجب لنقصان حجة النبوة ولطعن المخاصمين والله تعالى متعال

اذ التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عندهم وعلية القدر والجنس فيتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك) بان كانت نكرة في موضع النفي أو محلاة بلام الجنس أو غير ذلك فاذا وجد هذا الدليل في المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم كما يثبت في الحقيقة وهذا كالثوب الملبوس عارية فانه يعمل عمل الملبوس ملكا وهو دفع الحر والبرد الا أنهما يتفاوتان لزوما ودواما من حيث انها لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمله (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) وان منع جوازه ابن داود الاصفهاني فيه محتجا بان كلامه حق وكان حقيقة قال الله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض وهذا مجاز لصحة نفي الارادة عن الجدار وعن كل مائل لا اختيار له وقال قالتا أتينا طائعين وقال فأبين أن يحملنها وهو أفصح اللغات والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه عجز أو ضرورة لان ذا من أمارات الحدث وهو آية النقصان وهو موجود بصفات الكمال منزه عن النقائص والزوال وفي كلام البلغاء والخطباء حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة وان لم يكن غالبا في الصحيح وكلامه تعالى حق بمعنى أنه صدق والنزاع في غيره والاقتضاء وان كان ضروريا عندنا وهو موجود في كتاب الله تعالى الا أنه يتعلق بالمستدل وهذا بالمتكلم (ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر عاما فيما يحله) لانه محلى

تتقدر بقدرها وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم (وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة بل لدلالة زائدة على تلك) كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع أو كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت هذه الدلالات في المجاز يكون أيضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم أو كون المجاز مانعا عنه (وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى) والله تعالى منزه عن الضرورة لا يقال ان المقتضى واقع في القرآن كثيرا مع أنه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من أقسام الاستدلال فالضرورة ثمة ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من أقسام اللفظ فلو كان ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها هكذا قالوا والانصاف أن المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن في الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى أن السامع لا بد له أن يصرف أولا الى الحقيقة فاذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز (ولهذا جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر رضي الله عنه عاما فيما يحله) أي لاجل أن المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع في حديث رواه ابن عمر رضي الله عنه عن الرسول عليه السلام وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما في كل ما يحل الصاع ويجاوره لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا

عن أن يرسل الحجة القاصرة فلله الحجة البالغة (قوله فلا يثبت العموم) لان عموم جميع الافراد أمر زائد (قال وانا نقول) أي في اثبات مذهبنا من جريان العموم في المجاز (قال لم يكن الخ) والا لكان كل حقيقة عاما وليس كذلك (قال بل لدلالة الخ) فيه انه لا يلزم من عدم كون العموم للحقيقة وحدها أن لا يكون للحقيقة دخل في العموم لم لا يجوز أن يكون العموم لمجموع كونه حقيقة وما لحق من الدليل ولم يوجد هذا المجموع في المجاز فلا يلزم عمومه والحق أن يقال ان صيغ العموم تستعمل للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعاني الحقيقية أو المجازية (قال وكيف يقال الخ) جواب عن دليل الشافعي وتقريره ظاهر وفيه بحث لان الله تعالى ليس متكلما بهذا الكلام اللفظي بل هو خالقه وخلق الضروريات لا يوجب الضرورة كما أن خلق القبيح لا يوجب القبح في الخالق تأمل (قال في كتاب الله تعالى) قال الله تعالى في قصة نوح عليه السلام (انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية الخ) ولا طغيان في الماء حقيقة بل مجازا وفي قصة موسى والخضر عليهما السلام (فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض الآية) فالارادة في الجدار مجاز لا حقيقة وقس على هذا (قوله منزه الخ) لان الضرورة عجز ونقصان (قوله ان المقتضى) أي مقتضى النص (قوله واقع في القرآن) كما في قوله تعالى (فتحرير رقبة) أي رقبة مملوكة (قوله انه) أي ان المقتضى من أقسام الاستدلال كما ذكر من أن المقتضى من أقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع المستدل (قوله ترجع الخ) لان المقتضى يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا كيلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع المستدل (قوله فلو كان الخ) ايراد كلمة لو ايماء الى أن ضرورة المجاز بمجرد فرض (قوله لرعاية بلاغات الخ) ألا ترى الى ما عد من عجيب بلاغة القرآن وغريب مناسباته قوله تعالى (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة) مع أنه ليس للذل جناح (قوله يصرفه الخ) لئلا يلزم الغاء الكلام (قوله لا تبيعوا الخ) كذا أورده علي القاري في شرح مختصر المنار وقد روى ابن ماجه عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي سعيد قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرزقنا تمرا من تمر الجمع فنستبدل به تمرا هو أطيب منه ونزيد في السعر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلح صاع تمر بصاعين ولا درهم بدرهمين وهكذا رواه غيره والجمع

النقل أو مشتقا من الثمر (قوله مجازا) اطلاقا لاسم المحل على الحال (قوله لان المجاز الخ) دليل لقوله بقدر (قوله لا يكون الا خاصا) ويرد عليه أنه يلزمه أن لا يعم فى المطعومات أيضا وهو خلاف مذهب الشافعى (قوله أو غيره) كالجص ثم اعلم ان هذا مسلك لنا فى اثبات حرمة الربا فى الكيلى الغير المطعوم ولنا أن نثبته بتعليل حديث الاشياء الستة الحنطة بالحنطة الخ بالكيل أو الوزن مع الجنس (قوله وقد اعترض عليه الخ) وقد يعتذر له بان المراد (١٥٨) بالشافعى فى كلام المتن ليس هو محمد بن ادريس الشافعى بل بعض أصحابه (قوله افتراء على الشافعى الخ) اذ لا يتصور النزاع من أحد فى صحة قولنا جاءنى الاسود الرماة الا زيدا كذا فى التلويح ولقائل أن يقول ان العموم فى هذا المثال لوجود القرينة ولا كلام فيه وفى بعض شروح المتن ان الاصح فى المذهبين القول بعموم المجاز (قوله لم نجده الخ) وقال بحر العلوم ان المراد من العموم العموم بالنظر الى المعانى المتعددة المجازية كعموم المشترك فاستعمال اللفظ فى المعانى المتعددة المجازية لا يصح عندنا ويصح عنده وهذا صحيح لكن الناقلين قد أخطؤا (قوله فى الجص والنورة) فى الغياث جص معرب كچ كه چونه عمارت باشد ونوره بالفتح آهك يعنى چونه قلعى ومشهور بالضم است از منتخب ودر مصطلحات نوشته كه نوره بضم أول وفتح روم چيزيست كه براى دور كردن موازدن بكار برند وآن آهك وزرنيخ بهم سائيده است ودر برهان باين معنى بضم أول وسكون ثانيست (قال والحقيقة) أى المعنى الحقيقى (قوله لا يسقط الخ) فان قلت انه قالت النسوة اللاتى طلبتهن زليخا لاظهار العذر فى مراودة يوسف ما هذا بشرا فهذا نفى المعنى الحقيقى عما صدق عليه قلت هذا النفى ليس حقيقة والكلام فى النفى حقيقة (قوله عما صدق عليه) ايماء الى أن المراد بالمسمى فى المتن ما صدق عليه (قوله عليه) أى على ما صدق عليه (قوله يصح أن يقال) أى مجازا (قوله أمكن العمل الخ) المراد بالامكان الامكان الوقوعى أى اذا جاز العمل بالمعنى الحقيقى بحصول أسبابه وارتفاع موانعه سقط المجاز فلا يحمل اللفظ على المجاز ولا يجوز التوقف فى الحقيقة بواسطة المجاز لا كما زعم بعض الناس انه اذا أمكن أن يراد المجاز بلفظ كما أمكن ارادة الحقيقة يكون

بلام الجنس اذ لا معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ما أريد به كالو أريد به حقيقته (والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز) أى لفظ الاسد لا يسقط عن الهيكل المخصوص أبدا ولا يصح نفيه بخلاف المجاز فانه يحتمله وهذه أمارة الفرق بينهما فاسم الاب عن الوالد لا ينفى بحال ويسمى الجد أبا ويصح نفيه عنه لان الحقيقة وضع وهذا مستعار فصار كالملك والعارية لزوما ولا لزوما الا أن تكون الحقيقة مهجورة فحينئذ يصير ذلك الهجران بمنزلة الاستثناء وهذا لان المستثنى غير مراد بالكلام فصار المهجور من حيث انه خارج عن الارادة كأنه استثناء من كلامه حتى لا يحنث لو حلف لا يسكن هذه الدار وانتقل من ساعته وان وجد السكنى حقيقة لان ذلك القدر من السكنى مستثنى عن هذه اليمين لعلمنا أن الحالف انما يمنع نفسه بيمينه عما فى وسعه دون ما ليس فى وسعه لانه فى نفسه ممنوع فلا يمنع نفسه عنه باليمين التى شرعت للمنع فصار هذا القدر من السكنى خارجا بدليل فى الحالف فكأنه قال لا أسكن هذه الدار الا زمان الانتقال وكذا لو حلف بعد الجرح أن لا يقتل ثم مات المجروح أو حلف أن لا يطلق وقد كان علق الطلاق بشرط قبل هذه اليمين فوجد الشرط لم يحنث ويجعل ذلك بمنزلة الاستثناء رعاية لمقصوده وكذا لو حلف لا يأكل من هذا الدقيق لم يحنث بالا كل من عينه فى الصحيح لان عين الدقيق مهجور فانصرف حلفه الى المجاز وهو ما يتخذ منه وصار ذلك دلالة الاستثناء وكذا لو حلف لا يأكل من هذه الشجرة فأكل من عين الشجرة لم يحنث لان الحقيقة مهجورة فتعين المجاز (ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز) لانه خلف والحقيقة أصل ولا وجود للخلف مع تحقق الاصل وهذا لانه يفتقر اليها اذ المجاز هو المستعمل فى غير موضعه الاصلى لمناسبة بينهما وهذا تصريح بانه وضع

اذ نفس الصاع الذى يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين فى الشريعة فلا بد أن يكون مجازا عما يحله فالشافعى رحمه الله يقدر لفظ الطعام فقط أى لا تبيعوا الطعام الحال فى الصاع بالطعام الحال فى الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن نقدر كل ما يحل أى لا تبيعوا الشئ المقدر بالصاع بالشئ المقدر بالصاعين سواء كان طعاما أو غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه فى التلويح بأن عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعى رحمه الله لم نجده فى كتبه وأما تقدير الطعام فى الحديث فبناء على أن الطعم علة لحرمة الربا عنده فلا يحرم التفاضل فى الجص والنورة لا بناء على أن المجاز لا يعم (والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز) هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد أن المعنى الحقيقى لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف المعنى المجازى فانه يصح أن يصدق عليه ويصح أن ينفى عنه يقال للاب أب ولا يصح أن يقال انه ليس بأب بخلاف الجد فانه يصح أن يقال انه أب ويصح ان يقال انه ليس بأب وكذا الهيكل المعلوم يصح أن يقال عليه انه أسد ولا ينفى عنه بأن يقال انه ليس بأسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح أن يقال انه أسد وأن يقال انه ليس بأسد (ومتى أمكن العمل بها سقط المجاز) هذا أصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام أى ما دام أمكن العمل بالمعنى الحقيقى سقط المعنى المجازى

في الاصل لمعنى آخر ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى أن يكون موضوعا لشئ آخر بينهما مناسبة (فيكون العقد لما ينعقد دون العزم) بيانه أن الكفارة وجبت في المعقودة بالنص ثم قال الشافعي يمين الغموس معقودة لانها مقصودة يقال عقدت على قلبي أي قصدت قال • عقدت على قلبي بان أترك الهوى • فكان معنى قوله تعالى عقدتم الايمان عزمتم وقصدتم وقلنا العقد ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم وهذا انما يتحقق في المنعقدة لانه ربط الجزاء بالشرط أو المقسم به بالمقسم عليه لايجاب الصدق وتحقيقه وهو البر ولان العقد لا يكون بلا انعقاد تقول عقدته فانعقد كقولك كسرته فانكسر وهي تتحقق في المنعقدة لانها تنعقد لما شرعت له اليمين وهو البر لا في الغموس لانها لم تنعقد لما شرع له اليمين ولان الله تعالى جعل الايمان مفعولة العقد وانما تكون مفعولة العقد اذا انعقدت به كما تقول عقدت البيع والانعقاد يكون باللفظ دون القصد وانما القصد سببه ولان ضد العقد الحل تقول العرب يا عاقدا اذكر حلا وانما يتصور الانعقاد فيما يتصور فيه الحل والمنعقدة تنحل بالحنث فتنعدم وضد العقد الذي هو القصد السهو لا الحل فلما لم يعدم القصد بالحنث الذي هو حل دل انه حين وجد لم يكن عقدا حقيقة بل كان مجازا او كان غيره حقيقة (والنكاح للوطء دون العقد) لانه وضع في الاصل للضم قال • أنكحت صم حصاها خف يعملة • أي ضممت والضم متحقق في الوطء لما يحصل من معنى الاتحاد بينهما عند ذلك الفعل ولهذا سمي جماعا فاما العقد فانما يسمى نكاحا لانه سبب الضم فكان للوطء حقيقة وللعقد مجازا فيحمل على الوطء الا اذا تعذر حمله عليه حتى ينصرف الى الوطء دون العقد لو قال لزوجته ان نكحتك فكذا حتى لو أبانها ثم تزوجها لم يحنث ما لم يطأها وكذا لو قال لاجنبية ان

المجازي لانه مستعار والمستعار لا يزاحم الاصل (فيكون العقد لما ينعقد دون العزم) أي يكون العقد المذكور في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه أن اليمين ثلاث لغو وغموس ومنعقدة فاللغو أن يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة والغموس أن يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله فيه الكفارة أيضا والمنعقدة أن يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسئلة في موضعين فقال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في سورة المائدة عوضه ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فالشافعي رحمه الله يقول بأن قوله بما عقدتم الايمان معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة في المائدة مقيدة بالكفارة فتحمل عليها المؤاخذة المطلقة المذكورة في البقرة فيكون الاثم والكفارة في كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز في قوله تعالى بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على أن الكفارة في المنعقدة فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم في البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمؤاخذة فيهما مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المؤاخذة الاخروية فيكون الاثم في الغموس والمنعقدة جميعا هذا هو غاية التحرير في هذا المقام وسيجيء هذا في بحث المعارضة أيضا ان شاء الله تعالى (والنكاح للوطء دون العقد)

اللفظ مجملا (قوله لانه) أي لان المعنى المجازي (قال دون العزم) أي قصد القلب المؤكد (قوله على ما ينعقد) أي يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم كربط لفظ القسم بالمقسم عليه لاثبات البر وهذا أقرب الى الحقيقة لان أصل العقد عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان الحمل على ربط اللفظ أولى لانه أقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة في المستقبل وفي الغموس لم يتصور ذلك هذا ما قاله ابن الملك (قوله لانه حقيقة الخ) في الصراح عقد بستن يقال عقدت البيع والعهد والنكاح والحبل فانعقد (قوله لانه مجاز الخ) وليس للخصم أن يمنع كون العزم معنى مجازيا للعقد بدلالة استعماله فيه عرفا لان مداره على النقل من الائمة الواضعين (قوله والغموس) مبالغة في الغمس سميت به لانها تغمس صاحبها في الاثم ثم في النار (قوله بما كسبت الخ) أي بما عزمت وقصدت قلوبكم وهو الغموس والمنعقدة (قوله عوضه) أي عوض قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (قوله عليها) أي على المؤاخذة المذكورة في المائدة (قوله في كليهما) أي الغموس والمنعقدة (قوله فيطبق) أي الشافعي رحمه الله (قوله فيهما) أي في البقرة (قوله مطلقة) أي غير مقيدة بالكفارة (قال للوطء الخ) فيه أن هذا مخالف لما ذكر في المدارك في تفسير سورة الاحزاب انه لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطء الا أن يقال ان المذكور في المدارك قول المفسرين والمذكور ههنا قول

نكحت فكذا ينصرف الى العقد دون الوطء ولهذا قلنا في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أن المراد به الوطء وهو مطلق فلا يتقيد بالحلال والشافعي يحمله على العقد والحجة عليه ما بينا والقرء للحيض دون الاطهار لان القرء للحيض حقيقة وللطهر مجاز لانه مأخوذ من القرء الذي هو الجمع كقوله * هجان اللون لم تقرأ جنينا * أي لم تجمع الى رحمها وهو في الحيض لان الحيض اسم لدم مجتمع في نفسه فنفس الدم لا يكون حيضا حتى يدوم مدة فاما الطهر فليس بشيء مجتمع ولكن جاز لاجتماع دماء الحيض لانها تجتمع وقت الطهر ثم تدر فوصف به مجازا للمجاورة أو من القرء الذي هو الانتقال يقال قرأ النجم اذا انتقل من مكان الى مكان والانتقال في الحيض لان الدم ينتقل من الرحم الى الخارج (س) هذا تناقض لانك بينت قبل هذا أنه مشترك فكان حقيقة فيهما (ج) هو للحيض في قول الجمهور وعند أبي عبيدة ويونس وابن السكيت أنه يصلح للحيض والطهر ولا ينتظمهما جملة فاورد في الموضعين على اعتبار القولين ولهذا قالوا في اليمين قال لعبده وهو معروف النسب من غيره و يولد لمثله هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته للامكان اذ النسب قد يثبت من زيد و يشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه وقد أشار محمد في الدعوى والعتاق ان الام تصير أم ولد له وقال أبو حنيفة في رجل له أمة فولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى أحد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه كأنه قال أحد هؤلاء حر ولم يعين ما يصيب الاوسط والاخير من قبل أمهما لان الاصابة من قبل الام بمنزلة المجاز بالنظر الى الاصابة من قبل الايجاب اذ في كل واحد منهما يثبت الحكم بواسطة الغير فلم يعتبره أبو حنيفة عند قيام الحقيقة وقالا يعتق كل الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاول لان الاول لا حظ له الا من ايجاب المولى ويحتمل أن يصيب الآخران من قبل الام فيعتق كل الاصغر لانه ليس له حالة الحرمان ونصف الاوسط لانه يعتق في حالين ان عناه أو الاكبر ويرق في حال وأحوال الاصابة حالة واحدة وثلث الاول لانه يعتق في حال ويرق في حالين وأحوال الحرمان أحوال وقال في الجامع في رجل له عبد ولعبده ابن ولابنه ابنان ولدا في بطنين وكلهم يولد لمثله فقال في صحته أحد هؤلاء ولدي ومات بلا بيان فعند أبي حنيفة رحمه الله يعتق من كل واحد ربعه كما لو قال أحد هؤلاء حر وعندهما يعتق من الاول ربعه لانه يعتق في حال ويرق في ثلاثة أحوال ومن الثاني ثلثه لانه يعتق في حالين وهو ما اذا عناه أو أباه ويرق في حالين وهو ما اذا عنى الاصغرين وأحوال الاصابة حالة ومن كل واحد من الاصغرين ثلاثة أرباعه لان أحدهما حر بكل حال والآخر يعتق في ثلاثة أحوال ويرق في حال وهو ما اذا عنى أخاه وأحوال الاصابة حالة فيعتق نصفه فيحصل للاصغرين عتق رقبة ونصف فيصيب كل واحد منهما ثلاثة أرباعه ولو كان لابن العبد ابن يعتق من الاول ثلثه ومن الثاني نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحريرا لعتق من كل واحد ثلثه وعتق الاولاد باعتبار أن الاب ملك ولده لا باعتبار السراية لان حرية الاب لا تستلزم حرية الولد (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) لاستحالة أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه

أي يكون النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء محمولا على الوطء دون العقد فيشمل الوطء الحلال والحرام والوطء بملك اليمين أيضا لان النكاح في الاصل الضم وهو انما يكون بالوطء والعقد انما سمي نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقة النكاح الوطء والعقد مجاز ومن حيث الشرع بالعكس فالشافعي رحمه الله حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فتثبت حرمة المصاهرة بالزنا (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد)

الفقهاء فلا تخالف (قوله أي يكون الخ) ايماء الى أن قول الماتن والنكاح الخ معطوف على قوله العقد (قوله محمولا على الوطء الخ) فالمعنى ولا تنكحوا ما وطئ آباؤكم وطأ حلالا أو حراما وأما حرمة منقوءة الاب بغير وطء فبالاجماع كذا قال الطحاوي (قوله وهو الخ) أي الضم انما يكون بالوطء حلالا كان أو حراما (قوله والعقد مجاز الخ) فيه انه لا يلزم يكون العقد معنى مجازيا للنكاح فانه ذكر في كتب اللغة كلا المعنيين في الصراح نكاح مجامعت كردن وعقد زناشوى فتأمل (قوله بالعكس) أي حقيقة النكاح العقد والوطء مجاز (قوله على معناه المتعارف) أي العقد (قوله فلا يثبت) أي الشافعي رحمه الله (قوله نحمله على حقيقته الخ) يخدشه أن المعنى اللغوي في لفظ النكاح مهجور شرعا والمهجور الشرعي كالمهجور العرفي فلا يصح ارادة المعنى اللغوي من النكاح فان الحقيقة العرفية الشرعية متقدمة على الحقيقة اللغوية على ما سيجيء اللهم الا أن يقال ان كون العقد حقيقة شرعية للفظ النكاح انما استنبطه الفقهاء من اطلاق الشرع ولا يثبت في وقت ورود الآية الكريمة (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم) فتأمل (قال ويستحيل الخ) فان قلت ان دعوى الاستحالة ممنوعة بل الاجتماع ممكن قلت المراد بالاستحالة عدم الجواز (قال اجتماعهما) الضمير راجع الى الحقيقة والمجاز بارادة من المعنى الحقيقي والمجازي على طور صنعة الاستخدام فان الحقيقة والمجاز يطلقان على المعاني أيضا

مستعارا فى موضع آخر غير موضوعه فى حالة واحدة بل اذا أريد أحدهما تنحى الآخر (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد) والراهن اذا لبس المرهون المستعار من المرتهن فانما يلبسه بجهة الملك لانه المطلق للانتفاع وانما المنع لحق المرتهن وقد زال بالاذن فى الانتفاع اذ الاعارة لم تصح لانها تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن ليس بمالك للمنفعة والتمليك من غير المالك محال على أن المستحيل هو الانتفاع بجهة الملك والعارية معا ولم يوجد هنا لان الراهن انما ينتفع بجهة العارية لو صحت والا فبجهة الملك

من تتمة السابق أى يستحيل اجتماع المعنى الحقيقى والمعنى المجازى حال كونهما مرادين بلفظ واحد بأن يكون كل منهما متعلق الحكم كأن تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعى رحمه الله حيث يمكن الجمع بينهما كما فى هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة فى الامر ولا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى تكون الحقيقة من أفراده على سبيل عموم المجاز كما سيأتى ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع فى جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما أو بحسب التناول الظاهرى بشبهة من غير الارادة كما سيأتى وانما النزاع فى ارادتهما معا باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف رحمه الله أورد فى ذلك تمثيلا تشبيها المعقول بالمحسوس فقال (كما استحال أن يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية فى زمان واحد) يعنى أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما أن استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح فى المثال أن يقول كما استحال أن يلبس الثوب الواحد اللابسان أحدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا ليس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب حتى يعيره الراهن

(قوله من تتمة السابق) فانه من أحكام الحقيقة والمجاز (قوله حال كونهما الخ) ايماء الى أن قول المصنف مرادين حال (قوله بان يكون كل منهما الخ) أى لا المجموع من حيث المجموع ولا واحد منهما واحترز به عن الكناية فان مناط الحكم فى الكناية انما هو المعنى الثانى كذا فى التلويح (قوله وتريد السبع والرجل الخ) أحدهما بسبب أنه موضوع له وثانيهما بسبب أنه مناسب للموضوع له (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله حيث الخ) مكانية (قوله تكون الحقيقة الخ) كاستعمال وضع القدم فى الدخول (قوله كما سيأتى) أى فى المتن فى بحث ما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان (قوله ولا فى امتناع الخ) أى لا نزاع فى امتناع الخ ووجه الامتناع أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فكيف يكون حقيقة ومجازا معا فتأمل (قوله بحيث الخ) متعلق بالاستعمال (قوله بحسب احتمال اللفظ الخ) فان اللفظ يحتمل المعنى الحقيقى والمجازى عند عدم القرينة ووجودها (قوله كما سيأتى) أى فى المتن من أن الحربى اذا قال للامام أمنونا على أبنائنا يدخل فيه أبناء الابناء أيضا لا بالارادة فان الارادة انما هى للابناء بل لاجل الشبهة فى حقن الدم فللاحتياط فى حقن الدم يدخلون بلا ارادة (قوله للاستحالة العقلية) فان المعنيين المجازى والحقيقى اذا أريدا باستقلالهما فاللفظ اما حقيقة فقط أو مجاز فقط وهذان الشقان باطلان لبطلان الترجيح بلا مرجح فان اللفظ مستعمل فى كل واحد من الموضوع له وغيره وأما أنه ليس بحقيقة ولا بمجاز وهو أيضا باطل فان اللفظ المستعمل منحصر فيهما وأما أنه حقيقة ومجاز معا وهو باطل فتأمل (قوله لعدم العرف الخ) فان العرف شاهد بان اللفظ اذا استعمل بلا قرينة صارفة يتبادر منه المعنى الموضوع له لا غير وان كان هناك قرينة صارفة

يتبادر غير الموضوع له لا هو (قوله كذلك استعمال الخ) اعترض عليه من جانب الشافعى رحمه الله بانا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنى الحقيقى والمجازى حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا فقط فانه مستعمل فى كل واحد وهو غير الموضوع له فتأمل (قوله والاوضح الخ) لان اللفظ لما صار بمنزلة اللباس فالمعنى بمنزلة اللابس ولما كان المعنى اثنين أى الحقيقى والمجازى فاللابسان صارا اثنين فلا يصح التشبيه الذى فى المتن لانه أخذ فيه وحدة اللابس اللهم الا أن يقال ان هذا التشبيه ليس فى جميع الاشياء بل فى نفس الاستعمال لا غير فيصح واليه أشار الشارح رحمه الله بقوله فكما أن استعمال الخ ولذا قال الشارح رحمه الله ههنا والاوضح الخ ولم يقل والصواب تأمل (قوله أن يلبس) أى فى زمان واحد (قوله اللابسان الخ) وكل واحد منهما يلبسه بكماله (قوله والمعنيان بمنزلة الخ) فالمعنى الحقيقى بمنزلة اللابس بحكم الملك والمعنى المجازى بمنزلة اللابس بحكم العارية (قوله يصدق عليه الخ) فقولكم فكما أن استعمال الخ مردود (قوله حتى يعيره الراهن) أى حتى يعير

(حتى ان قلنا الوصية للموالى لا تتناول موالى الموالى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف) أى اذا أوصى حر الاصل لمواليه بثلث ماله وله معتق واحد وموالى مولى كان نصف الثلث لمولاه لان للمثنى حكم الجمع فى الارث والوصية والنصف الباقى مردود الى الورثة ولا يكون لموالى مولاه لان الحقيقة وهى المعتق حيث صار منعما عليه لاحيائه حكما بالاعتاق فهو ازالة الرق الذى هو أثر الكفر وهو موت حكما بالنص أريدت بهذا اللفظ حتى استحق النصف فلا يدخل تحته موالى المولى لانه مجاز اذ الاسفل فى الحقيقة مضاف الى الذى أعتقه دون الذى أعتق من أعتقه لانه لم يعتق الا على أباه حقيقة وانما وجد منه التسبب بان أعتق الاول حتى قدر الاول على اعتاق الثانى فسمى مولى له مجازا لوجود الاتصال من حيث السببية فلم يثبت مع الحقيقة حتى لو لم يكن له معتق كانت الوصية لموالى الموالى لتعين المجاز الا ترى أن الاسم المشترك لا عموم له حتى لو أوصى لمواليه وله معتقون ومعتقون تبطل الوصية ولا تغاير هنا باعتبار أصل الوضع لكنهما لما اختلفت سقط العموم فالحقيقة والمجاز مختلفان وقد تغايرا باعتبار أصل الوضع فاولى أن لا يجتمعا (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) فى الحد حتى يحد فى الخمر بشرب قطرة ولا يحد بسائر المسكرات مالم يسكر لان الحقيقة وهى النئ من ماء العنب اذا غلا واشتد أريدت بالنص الوارد فى وجوب الحد بشربها

ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا أزاله عاد حق المالك الى أصله ويمكن أن يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره ثم شرع المصنف فى تفريعات هذه المسئلة فقال (حتى قلنا ان الوصية للموالى لا تتناول موالى الموالى واذا كان له معتق واحد يستحق النصف) وتحقيقه أن لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا أوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية مالم يبين أحدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسئلة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالى حقيقة فى المعتق ومجاز فى معتق المعتق فلا يجتمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ فى الثلث وأقل الجمع فى الوصية اثنان فيكون النصف الباقى من الثلث مردودا الى ورثة الموصى ولا يكون لمعتق المعتق شئ الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فحينئذ يستحق معتق المعتق ما أوصى به (ولا يلحق غير الخمر بالخمر) تفريع ثان وعطف على قوله ان الوصية يعنى لا يلحق غير الخمر من أخواتها وهى الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان فى الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير أن يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد مالم يسكر والخمر هو

المرتهن الثوب الراهن (قوله ولكنه بطريق الملك) والدليل عليه انه لو هلك فى يد الراهن هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن دين الرهن شئ (قوله كان مانعا) أى من استعمال المرهون (قوله فاذا أزاله الخ) أى اذا أزال المرتهن حقه باجازة الاستعمال عاد حق المالك أى الراهن (قوله لا تظهر الخ) لتعلق حق المرتهن (قوله فى تفريعات هذه المسئلة) أى استحالة ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا ثم اعلم أن المصنف عنون التفريعات بقوله حتى لان ترتبها على هذه المسئلة ثمرتها وثمرة الشئ غايته كذا قيل (قوله ان لفظ المولى الخ) ليس المراد لفظ المولى بدون الاضافة كما يتوهم من ظاهر العبارة فان حقيقة لفظ المولى المعتق سواء أعتقه حر الاصل أو المعتق فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق بل المراد ههنا لفظ المولى اذا كان مضافا كان يقال مولى زيد مثلا كذا فى التلويح (قوله مجازا) لوجود الملابسة (قوله تبطل الوصية) فان عموم المشترك باطل (قوله لان الوصية الخ) توضيحه أن الوصية للموالى وهى صيغة الجمع وأقل الجمع فى الوصايا اثنان فصار الموصى له اثنين فكل واحد منهما استحق نصف المال الذى دخل فى الوصية وهو الثلث فان كان له مولى واحد استحق نصفه ورد النصف الباقى منه الى ورثة الموصى (قوله الا اذا لم يكن الخ) فان قلت اذا كان المعتق واحدا ومعتق المعتق اثنين يجب أن يحمل هذا الكلام على معتق المعتق لان فى هذا الحمل عملا بصيغة الجمع قلت ان صحة العموم فى الوصية لا تتوقف على تحقق الافراد بل على امكان الافراد كذا قيل (قوله يستحق الخ) لان الحقيقة متعذرة حينئذ فيحمل الكلام على المجاز (قوله الطلاء) هى عصير العنب يطبخ فيذهب أقل من ثلثه ويصير مسكرا وسمى بالطلاء لقول عمر رضى الله عنه ما أشبه هذا بطلاء البعير وهو القطران الذى يطلى به البعير الجربان (قوله ونقيع التمر) هذا هو السكر وهو النئ من ماء الرطب اذا اشتد وقذف بالزبد (قوله ونقيع الزبيب) وهو النئ من ماء الزبيب بشرط أن يقذف بالزبد بعد الغليان (قوله بالخمر) متعلق بالمنفى فى قوله لا يلحق وكذا قوله من حيث (قوله بشرب قطرة منها الخ) لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه كما أخرجه أبو داود والنسائى (قوله وغيرها) أى غير الخمر (قوله النئ) بكسر الاول وتشديد الياء أى الخام الغير المطبوخ والعنب دانة انكور

فبطل غيرها وهو سائر المسكرات لكونه مجازا فيه لاتصال بينهما من حيث مخامرة العقل (ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه) وله بنون وبنو بنين لان الحقيقة مرادة فينفي المجاز (ولا يراد المس باليد في قوله تعالى أو لامستم النساء) لان المجاز وهو الجماع مراد بالاجماع بهذا النص حتى جاز التيمم للجنب فبطلت ارادة الحقيقة ونقل الغزالي عن الشافعي أنه قال أحمل آية اللمس على المس والوطء جميعا وهو خلاف السلف لان عليا وابن عباس والحسن رضي الله عنهم في جماعة حملوها على الجماع وعمر وابن مسعود في جماعة

التيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيأ بل كان مطبوخا أو كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لايسمى خمرا ولا يأخذ حكمها والشافعي رحمه الله يسمى كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل (ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه) عطف على ماسبق وتفريع ثالث أي اذا أوصى أحد لابناء زيد وله بنون و بنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيه أبناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل أبناء الابناء أيضا لان اللفظ يطلق عليهم فيتناولهم باعتبار الظاهر (ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى أو لامستم النساء) عطف على ماقبله وتفريع رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رحمه الله يقول ان كليهما مراد ههنا لان الله تعالى قال أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لاجل الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا و بينكم فلا يجوز أن تراد الحقيقة أيضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه بل انما هو خلف عن الجنابة فقط فالامثلة الثلاثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز والمثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله (لان الحقيقة فيما سوى الاخير والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا) أي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلاثة الاول والمعنى المجازي في المثال الاخير مراد فلم يبق المعنى الآخر أعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ماحررناه ولما فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة

(قوله اذا غلا) أي صار أسفله أعلاه (قوله واشتد) أي بحيث صار قابلا للاسكار (قوله وقذف بالزبد) أي رمى بالرغوة وأزالها فانكشفت عنه وسكن وانما اعتبر القذف بالزبد لانه كمال الاشتداد والغليان هذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فاذا اشتد صار خمرا ولا يشترط القذف بالزبد كذا قال البرجندي (قوله المنقع) في الصراح انقاع ترنهادن ميوه ودار و بجز آن بقال دوا منقع (قوله والشافعي الخ) و يوافقه الامام محمد رحمه الله قال ان جميع الاشربة المسكرة حرام قليلها وكثيرها فالخمر اما موضوع لما خامر العقل فيعم الكل أو يكون المراد بالخمر في الآية على سبيل عموم المجاز ماخامر العقل بدلالة الاحاديث المروية في الصحاح الستة بان ماأسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولذا أفتى المشايخ بقول الامام محمد رحمه الله (قوله باعتبار أنه الخ) لما في صحيح البخاري من أن سيدنا عمر رضي الله عنه قال في خطبته على منبر الرسول عليه الصلاة والسلام الخمر ماخامر العقل قال في غاية البيان يقال خامره أي خالطه وقال سليمان الجمل في حاشية تفسير الجلالين سميت الخمر خمرا لانها تخامر العقل أي تخالطه وقيل لانها تستره وتغطيه (قوله على ماسبق) أي على قوله ان الوصية الخ (قوله وقالا) أي الامام أبو يوسف والامام محمد رحمهما الله تعالى (قوله فيتناولهم) أي لعموم المجاز (قوله على ماقبله) أي على قوله ان الوصية الخ (قوله ومجاز في الجماع) وان قيل ان الخصم يمنع كونه مجازا في الجماع بل يقول انه مشترك بين اللمس باليد والجماع قلت هذا لاينفعه فانه يلزم حينئذ عموم المشترك وهو أيضا ممتنع عندنا (قوله يقول الخ) كما نقله الغزالي عن الشافعي كذا قيل (قوله فيحل تيمم الخ) وابن مسعود لما لم يجز التيمم للجنابة فاحتج عليه أبو موسى الاشعري رضي الله عنهما بهذه الآية لجواز التيمم للجنب وقبلها ابن مسعود فاتفقا على أنه يحل التيمم للجنب بهذه الآية فالمراد بالملامسة الجماع كذا قال بحر العلوم (قوله ان المجاز) أي الجماع (قوله بيننا وبينكم) لما قال صاحب التنقيح ان المجاز ههنا مراد بالاجماع فورد عليه انا لانسلم الاجماع فان بعض الصحابة كابن العاص يريدون بالملامسة اللمس باليد ولا يجوزون التيمم للجنابة فأين الاجماع فزاد الشارح لفظ بيننا وبينكم ايماء الى أن المراد ليس الاجماع الاصطلاحي بل الاتفاق بيننا وبين الشافعي رحمه الله فانه حمل الملامسة على المس باليد والجماع كليهما (قوله فلا يكون الخ) لان الشافعي رحمه الله يحتج على كون لمس النساء باليد ناقضا للوضوء بهذه الآية وقد عرفت أن المعنى الحقيقي ليس بمراد فيها (قوله بل انما هو) أي التيمم (قوله الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (قوله والمثال الاخير) أي قوله تعالى أو لامستم النساء (قوله في الاول) أي في الامثلة الثلاثة الاول (قوله في الاخير) أي في المثال الاخير (قوله على هذه القاعدة) أي استحالة ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا

(قوله بأنه الخ) ويقال بأن من استأمن على أبنائه انما يستأمن لابقاء النسل فهذه قرينة على أن المراد بالابناء مطلق الفروع فيتناول الابناء أبناء الابناء على سبيل عموم المجاز وقس عليه الاستئمان على الموالى (قال لان ظاهر الاسم الخ) يعنى ان ظاهر اسم الابناء والموالى بسبب اطلاقه على أبناء الابناء وموالى الموالى صار شبهة أى أمر ايشابه الحق فيثبت الامان بحقن الدم فان الاصل فى الدماء أن تكون محقونة أى محفوظة (قوله لانه) أى الفرع (قوله يطلق عرفا الخ) فان معتق المعتق للرجل ينسب اليه مجازا لانه سبب لعتقه باعتاقه الاول (قوله يدخلون الخ) فان الامان يثبت بالشبهة أيضا (قال لان ذا) أى الدخول (قوله للمذكور) أى للشئ المذكور (قوله هذا) أى التناول الظاهرى والتبعية (قوله فى الاطلاق) أى فى اطلاق الاسم (قوله وان كانوا فروعا الخ) فان لفظ الاب يطلق أصالة على الاب وانما يطلق على الجد للملابسة فصار هذا الاطلاق فرعا وكذا لفظ الام يطلق على الام أصالة وانما يطلق على أم الاب أو أم الام للملابسة فصار فرعا (قوله ولكنهم الخ) فيه أن الاصلية فى الخلقة لا ينافى التبعية فى الامان فالاظهر مارواه الحسن عن الامام أبى حنيفة رحمه الله أن الاجداد والجدات يدخلون فى أمان الاب والام كذا قال بحر العلوم رحمه الله (قوله فكيف يتبعونهم) أى الاجداد والجدات الآباء والامهات (قوله وانما تسرى الخ) دفع دخل مقدر وهو أن المكاتب اذا اشترى أباه صار الاب مكاتبا عليه فيتبع الاب مع كونه أصلا للابن المكاتب (قوله هنا) أى الجدات فى الكتابة (قوله بل تحقيقا للصلة) أى لصلة الرحم فان الانسان مأمور بالاحسان لوالديه فهذه السراية بالامر الحكمى لا باعتبار لفظ يدل عليها فلم يكن هذا من قبيل ما نحن فيه (قوله وأما حرمة الخ) دفع دخل مقدر وهو أن الجدات داخلة فى الامهات فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم حتى يحرم نكاح الجدات من هذه الآية فيدخل الاصول تبعا للفروع

على المس باليد وغيرها مما دون الجماع (وفى الاستئمان على الابناء والموالى يدخل الفروع لان ظاهر الاسم صار شبهة) هذا جواب اشكال بيانه أن الكافر اذا استأمن على بنيه يدخل بنوه وبنو بنيه فى رواية ولو استأمن على مواليه يدخل فى الامان مواليه وموالى مواليه استحسانا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز فأجاب بان اسم الابناء والموالى من حيث الظاهر يتناول الفروع الا أن الحقيقة تقدمت على المجاز فى كونها مرادة اذا الحقيقة حقيق بان تراد فبقى مجرد تناول الاسم ظاهرا شبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت لا عين الثابت وهذا لما كان متناول اللفظ كان مشابها الثابت ولكنه ليس بثابت لكونه غير مراد والامان مما يثبت بالشبهات لما فيه من حقن الدم والاصل فى الدماء أن تكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد الاشارة اذا دعا بها الكافر الى نفسه وهى صورة المسالمة لا حقيقتها ولم تعتبر هذه الشبهة فى الوصية لانها لا تثبت بها (بخلاف الاستئمان على الآباء والامهات) أى لم تعتبر هذه الشبهة الناشئة من التناول ظاهرا فى اثبات الامان للاجداد والجدات اذا استأمن على الآباء والامهات (لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول) أى اذا صارت الحقيقة مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية ضرورة فيليق بالفروع وهم بنو البنين وموالى الموالى دون الاصول وهم الاجداد والجدات لان فيه جعل الاصل تبعا والتبع أصلا وهو عكس المعقول ونقض الاصول

فقال (وفى الاستئمان على الابناء والموالى تدخل الفروع) جواب سؤال مقدر تقريره أن يقال اذا استأمن الحربى من الامام وقال أمنونا على أبنائنا وموالينا يدخل فى الابناء أبناء الابناء وفى الموالى موالى الموالى مع أن أبناء الابناء مجاز فى لفظ الابن وموالى الموالى مجاز فى الموالى فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فأجاب بأنه انما تدخل الفروع فى هذا الاستئمان (لان ظاهر الاسم صار شبهة فى حقن الدم لا لأنه يدخل فى الارادة فالارادة بالذات انما هو للابناء والموالى بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهرا لابناء الابناء فى قوله تعالى يا بنى آدم وكذا لفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى فلاجل الاحتياط فى حفظ الدم يدخلون بلا ارادة ويرد على هذا الجواب اعتراض وهو أنه ينبغى أن يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط فى حفظ الدم فيما اذا استأمن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات أيضا يتناول بظاهر الاسم للاجداد والجدات فأجاب المصنف عنه بقوله (بخلاف الاستئمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات لان ذا بطريق التبعية فيليق بالفروع دون الاصول) يعنى أن هذا التناول الظاهرى انما هو بطريق التبعية للمذكور فيليق هذا بأبناء الابناء وموالى الموالى لانهم فروع فى الاطلاق والخلقة جميعا دون الاجداد والجدات لانهم وان كانوا فروعا للآباء والامهات فى اطلاق اللفظ ولكنهم أصول فى الخلقة فكيف يتبعونهم فى اللفظ وانما تسرى الكتابة الى أبيه فيما اذا اشترى المكاتب أباه لا لانه دخول بالتبعية لانه ليس هنا لفظ يدخل فيه تبعا بل تحقيقا للصلة والاحسان فان الحر اذا اشترى أباه يكون حرا عليه بحق الابوة فاذا اشترى المكاتب أباه يصير مكاتبا عليه ليتحقق صلة كل واحد على حسب حاله وأما حرمة نكاح

(وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى) هذا جواب اشكال أيضا بيانه أنه اذا حلف أن لا يضع قدمه فى دار فلان فانه يحنث اذا دخل دارا يسكنها اجارة أو اعارة كما لو دخل دارا مملوكة ويحنث اذا دخلها حافيا ومتنعلا وفيه جمع بينهما لان دار فلان حقيقته الملك والتى يسكنها باجارة أو باعارة مجاز لصحة النفى وقبول الانتفاء بالنفى علامة المجاز ووضع القدم حقيقة فيما اذا كان حافيا ومجاز فيما اذا كان متنعلا فأجاب بان الحنث باعتبار عموم المجاز أى صار الملفوظ مجازا عن شئ وذلك الشئ عام لا باعتبار الجمع بينهما وهذا لان المقصود معتبر فى الايمان ومقصوده من دار فلان نسبة السكنى وهى تتم السكنى بطريق الملك والاجارة والعارية فاذا دخل دارا سكنها فلان بالملك فانما يحنث لعموم المجاز وهو نسبة السكنى لا للملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان لعدم الشرط وهو نسبة السكنى وان أضيفت اليه باعتبار الملك ومن وضع القدم الدخول لانه سبب الدخول فذكر السبب وأراد المسبب وهذا لانه لو وضع القدم ولم يدخل لم يحنث فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف أن لا يدخل والدخول عام قد يكون حافيا وقد يكون متنعلا فاذا دخل حافيا لا يحنث باعتبار حقيقة وضع القدم بل باعتبار الدخول

الجدات فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فبالاجماع أو دلالة النص أو جعل الامهات بمعنى الاصول ثمة للاحتياط (وانما يقع على الملك والاجارة والدخول حافيا أو متنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان) جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف شخص لا يضع قدمه فى دار فلان فان حقيقة وضع القدم فى الدار أن يكون حافيا ومجازه أن يكون متنعلا وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وأيضا ان حقيقة دار فلان أن تكون بطريق الملك له ومجازه أن يكون بطريق الاجارة والعارية له وقد قلتم انه يحنث بكلا الامرين فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز من وجه آخر فأجاب بانما يقع هذا الحلف على الملك والاجارة جميعا وكذا على الدخول حافيا أو متنعلا فى قوله لا يضع قدمه فى دار فلان (باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى) فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازى شامل للدخول حافيا أو متنعلا فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز وهذا اذا لم تكن له نية فان كانت له نية فعلى مانوى حافيا أو متنعلا ماشيا أو راكبا وان وضع القدم فقط من غير دخول لم يحنث لانه حقيقة مهجورة لا تعمل و يراد من قوله فى دار فلان فى سكنى فلان وهو معنى مجازى شامل للملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز لكن يرد عليه أنه ذكر فى الفتاوى انه ان لم تكن تلك الدار سكنى لفلان بل كانت ملكا عاطلة عن السكنى

(قوله أو بجعل الخ) أى على سبيل عموم المجاز (قوله ثمة) أى فى الآية (قال حافيا) أى عاريا عن النعل (قوله أن يكون حافيا) لان وضع الشئ فى الشئ أن يجعل الثانى ظرفا له بلا واسطة كوضع الدراهم فى الكيس كذا فى التلويح (قوله ومجازه أن يكون الخ) بدليل صحة النفى فيما اذا كان متنعلا (قوله بكلا الامرين) أى الدخول حافيا ومتنعلا (قوله وأيضا الخ) ايماء الى أن ورود السؤال ههنا من وجهين (قوله أن تكون) أى دار فلان (قوله ومجازه أن يكون الخ) بدليل صحة النفى فى غير الملك وعدم صحته فى الملك (قوله بكلا الامرين) أى أى كون دار فلان بطريق الملك وكون داره بطريق الاجارة والعارية (قوله على الملك الخ) أى على الدخول فى الدار المملوكة والدار المسكونة بالاجارة (قوله فيراد الخ) لان العرف شاهد بان المقصود من هذا الحلف منع النفس عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم (قوله اذا لم تكن له) أى للحالف (قوله فعلى مانوى) قال ابن الملك لانه لو نوى أن لا يضع قدمه حافيا فدخل متنعلا أو ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهى مستعملة ولو نوى منه وضع القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل (قوله من غير دخول) بان اضطجع وقدماه فى الدار وباقى الجسد خارج الدار (قوله لم يحنث الخ) على مافى فتاوى قاضيخان ومن ههنا ظهر أن المراد من قول المصنف باعتبار عموم المجاز اطلاق المجاز أى كون المعنى المجازى مطلقا غير مقيد بقيد ما وليس المراد منه عموم المجاز الاصطلاحى فان من شرطه أن تكون الحقيقة فردا من أفراد المعنى المجازى فلو كان هو المراد للزم أن يحنث فى هذه الصورة (قوله مهجورة) اذ لا يفهم من وضع القدم عرفا الا الدخول (قوله ويراد الخ) فان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها كذا فى التلويح وفيه أن الدار قد تكون مشوشة فتعادى لذاتها ويمكن أن يقال ان الحلف مع اضافة الدار الى زيد قرينة على أن مراد الحالف هجران الدار لبغض ساكنها فتأمل (قوله عاطلة) فى منتهى الارب يستعمل العطل فى الخلو عن الشئ وان كان أصله فى الخلو عن الحلى (قوله يحنث أيضا) أى بالدخول فيها وهذا عند قاضيخان وأما عند شمس الائمة فلا يحنث لانقطاع نسبة السكنى

الذى هو المقصود (وانما يحنث اذا قدم ليلا أو نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان لان المراد باليوم الوقت وهو عام) هذا جواب سؤال أيضا بيانه أنه لو قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا أو نهارا يعتق عبده واليوم للنهار حقيقة وللليل مجاز فأجاب بان اليوم يستعمل لبياض النهار خاصة كقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة وللوقت المطلق كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان من فر من الزحف ليلا أو نهارا يلحقه هذا الوعيد ودلالة تعين أحد الوجهين أن ينظر الى ما قرن به فان كان مما يمتد أى يقبل التاقيت و يتصور له ضرب المدة كاللبس والصوم والركوب فالنهار أولى به للتناسب ولان الفعل الممتد يقتضى ظرفا ممتدا ليحصل معيارا له وان كان مما لا يمتد أى لا يقبل التاقيت كالدخول والخروج والقدوم يراد به مطلق الوقت لان غير الممتد يفتقر الى نفس الظرف لا الى الظرف الذى هو ممتد والوقت يعم الليل والنهار فلعموم الوقت يعتق فى الوجهين لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله ليلة يقدم فلان فانه لا يتناول النهار لانها اسم للسواد الخالص لا يحتمل غيره كالنهار اسم للبياض الخالص لا يحتمل غيره ولا يقال ان أبا يوسف ومحمدا قالا فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة انه يحنث اذا أكل من عينها وهو حقيقة و يحنث اذا أكل من خبزها وهو مجاز وفيمن حلف لا يشرب من الفرات فشرب منه كرعا يحنث وهو حقيقة ويحنث اذا شرب منه اغترافا وهو مجاز لان الحنث باعتبار عموم المجاز فان الحنطة فى العادة اسم لما فى باطنها اذا قرنت بالا كل يقال أهل بلدة كذا يأكلون الحنطة والمراد ما فيها وفى أكلها أو ما يتخذ منها أكل ما فيها والشرب من الفرات مجاز عن شرب ماء الفرات وهذه النسبة لا تنقطع بالاغتراف والاحراز فى الاوانى حتى لو شرب من نهر آخر من الفرات لم يحنث لان النسبة قد

يحنث أيضا الا أن يقال السكنى أعم من أن يكون تحقيقا أو تقديرا (وانما يحنث اذا قدم ليلا أو نهارا فى قوله عبده حر يوم يقدم فلان) جواب سؤال آخر تقريره انه اذا حلف أحد فقال عبدى حر يوم يقدم فلان فاليوم حقيقة فى النهار ومجاز فى الليل وأنتم جمعتم بينهما وقلتم بانه ان قدم فلان ليلا أو نهارا يعتق العبد فأجاب بانه انما يحنث فى هذا المثال بالقدوم ليلا أو نهارا (لان المراد باليوم الوقت وهو عام) أى الوقت معنى مجازى شامل للنهار والليل فيحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز وقيل هو مشترك بين النهار و بين مطلق الوقت فاريد ههنا معنى الوقت وبالجملة لا بد ههنا من بيان ضابطة يعرف بها أنه فى أى موضع يراد به النهار وفى أى موضع يراد به الوقت فقيل اذا كان الفعل ممتدا يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح أن يكون معيارا للفعل وان كان غير ممتد يراد به الوقت المطلق لانه يكفى لذلك الفعل جزء من الوقت ولكنهم اختلفوا فى أنه أى فعل يعتبر فى هذا الباب المضاف اليه أو العامل فالضابطة أنه اذا كانا ممتدين مثل أمرك بيدك يوم يركب زيد يراد باليوم النهار وان كانا غير ممتدين مثل عبدى حر يوم يقدم فلان يراد باليوم الوقت وان كان أحدهما ممتدا دون الآخر مثل

امرك

(قوله أو تقديرا) بأن يتمكن من السكنى [illegible] ارا أو استعارها ولم يسكنها فلا يحنث الحالف بالدخول فيها لان التمكن ههنا ضرورى بضرورة [illegible] العقد وليس ثابتا كعقد البيع (قال وانما يحنث الخ) اعلم أن اليمين شرعا عبارة عن عقد قوى به عزم الحالف على الفعل أو الترك يدخل فيه التعليق وهو ربط حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة أخرى فانه يمين شرعا والحنث فيه هو وقوع ماعلق (قوله وقيل الخ) أشار بكلمة التمريض الى أن كون لفظ اليوم مشتركا بين النهار ومطلق الوقت ليس بجيد وان كان يشعر به كلام المحيط وأقر به أعظم العلماء رحمه الله والاصح أنه مجاز فى مطلق الوقت ترجيحا للمجاز على الاشتراك كما تقرر فى مقره كذا فى التحقيق (قوله ممتدا) هو ما يصح فيه ضرب المدة أى يصح تقديره بمدة كالركوب فانه يصح أن يقال ركبت هذه الدابة يوما وغير الممتد بخلافه كالقدوم وقال شارح الوقاية ان المراد بالفعل الممتد ممتد يمكن أن يستوعب امتداده النهار لا مطلق الامتداد لانهم جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك أن التكلم يمتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث يستوعب النهار عادة وعرفا (قوله يراد به الخ) الا اذا دل الدليل والقرينة على أن المراد باليوم الوقت كما تقول اركبوا يوم يأتيكم العدو (قوله لانه) أى لان النهار زمان ممتد الخ مع أنه معنى حقيقى للفظ اليوم فكان أولى بالارادة

(قوله وان كان) أى الفعل (قوله يراد به الوقت المطلق) أى سواء كان من النهار أو من الليل الا اذا دل الدليل والقرينة على أن المراد باليوم النهار كما تقول عبدى حر يوم تنكسف الشمس (قوله اذا كانا) أى المضاف اليه والعامل (قوله يراد باليوم النهار) لان الامر باليد أى الاختيار والركوب ممتدان (قوله يراد باليوم الوقت) لان حرية العبد أى وقوع العتق على العبد وقدوم فلان غير ممتدين وكذا وقوع الطلاق على المرأة غير ممتد

انقطعت عن الفرات لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز (وانما أريد النذر واليمين اذا قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه

أمرك بيدك يوم يقدم فلان أو انت طالق يوم يركب زيد فالمعتبر هو العامل دون المضاف اليه بالاتفاق (وانما أريد النذر واليمين فيما اذا قال لله على صوم رجب) جواب سؤال آخر تقريره أن يقال اذا قال شخص لله على صوم رجب ونوى به النذر واليمين أو نوى اليمين فقط ولم يخطر بباله النذر فانه يكون نذرا ويمينا معا والنذر معناه الحقيقى واليمين معناه المجازى فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا حتى قيل يلزم بفواته القضاء للنذر والكفارة لليمين ولهذا قيل انه ينبغى أن يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته فى الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله بخلاف أبى يوسف رحمه الله فانه عنده نذر فى الاول ويمين فى الثانى وان لم ينو شيأ أو نوى النذر مع نفى اليمين أو بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفى النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فأجاب المصنف بانه انما أريد النذر واليمين جميعا فى هذه الصورة (لانه نذر بصيغته يمين بموجبه) وتحريره أن قوله لله على صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذى هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية أو العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما أحل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فعلم أن تحريم الحلال يمين فيكون

(قوله هو العامل) لانه المقصود دون المضاف اليه كاعتبار المفعول أو فى [illegible] كذا فى شواشى كتب الاصول ويعلم من شرح الوقاية أنه ينبغى أن يكون المراد من اليوم حينئذ بياض النهار ترجيحا لجانب الحقيقة انتهت (قوله بالاتفاق) فان قلت هذا ينافى ما مر آنفا من الشارح من أنهم اختلفوا فى أنه أى فعل يعتبر فى هذا الباب المضاف اليه أو العامل فاذا وجد الاختلاف فأين الاتفاق قلت ان بعض المشايخ سلكوا مسلك التحقيق ولم يلتفتوا فى موضع الى المضاف اليه وأما أكثرهم فقالوا فيما اذا كان الفعلان غير ممتدين ما يوهم أن المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل قوله أنت طالق يوم أتزوج وجعلوا ان التزوج مما لا يمتد فلذا نقوه الشارح سابقا بالاختلاف وهو هذا الاتساع فى العبارة وأما فيما الفعلان فيه مختلفان بأن يكون أحدهما ممتدا والآخر غير ممتد فالكل سلكوا مسلك التحقيق واعتبروا العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه ولذا قال الشارح ههنا بالاتفاق (قوله فانه يكون) أى فى هاتين الصورتين (قوله معناه الحقيقى) فان صيغته موضوعة للنذر (قوله غير منون) فيكون غير منصرف لاجتماع العلمية والعدل عن الرجب لان المراد الرجب بعينه أى الذى يأتى عقيب اليمين (قوله رجبا) أى بتنوين الانصراف لعدم اجتماع السببين فيه فانه لا علمية لان المراد ليس الرجب المعين (قوله بالفدية) أى والكفارة

(قوله وهذا) أى الايراد بلزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله بخلاف أبى يوسف رحمه الله) فانه عنده لا جمع بين الحقيقة والمجاز (قوله فى الاول) أى فيما اذا نوى النذر واليمين (قوله فى الثانى) أى فيما اذا نوى اليمين فقط (قوله أو بلا نفيه) أى لم يخطر بباله اليمين (قوله يكون نذرا) أى لا يمينا حتى لزمه القضاء بالفوات دون الكفارة (قوله يكون يمينا) أى لا نذرا حتى لزمه الكفارة دون القضاء

(قوله على الوجهين الاولين) أى ما اذا نوى النذر واليمين أو نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر (قوله على مذهبهما) أى على مذهب الطرفين (قال بموجبه) أى بلازمه المتأخر والباء للاستعانة (قوله وهو) أى النذر (قوله فيلزم من موجب الخ) فيه أنه لا يلزم من موجب هذا النذر تحريم الحلال الذى هو الترك فانه يكون بالارادة بل انما يلزم منه حرمته وهذه الحرمة بدون الارادة لا تكون يمينا والا تكون تحريمة الصلاة يمينا بموجبها لانه يلزمها حرمة المباحات (قوله وتحريم الحلال يمين) فان قلت انه يلزم على هذا أن يكون الطلاق يمينا قلت المقصود أن تحريم الحلال يمين شرعا الا اذا دل الدليل على خلافه وكون الطلاق يمينا مخالف للاجماع فلا يكون يمينا (قوله قد حرم مارية أو العسل الخ) روى أنه عليه السلام خلا بمارية فى يوم عائشة أو حفصة رضى الله عنهما فاطلعت على ذلك حفصة فعاتبته فيه فحرم مارية فنزلت وقيل شرب عسلا عند حفصة فواطأت عائشة سودة وصفية فقلن له انا نشم منك ريح المغافير فحرم العسل فنزلت (يا أيها النبى لم تحرم ما أحل الله لك تبتغى مرضاة أزواجك والله غفور رحيم قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم) أى قد شرع الله لكم تحليل أيمانكم بالكفارة كذا قال البيضاوى والمغافير جمع المغفور بالضم وهو صمغ ذو رائحة كريهة كذا فى مجمع البحار (قوله فسمى الله ذلك يمينا) قال ابن الملك فى الاستدلال بالآية على أن تحريم المباح يمين نظر لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم حلف صريحا فانه قال والله لا أقربها على ما ذكر فى الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين

(قوله موجبة) بفتح الجيم أى لازمًا (قوله لامرادا) فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة (قوله يرد عليه) الايراد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسى (قوله انه) أى ان اليمين (قوله ينبغى أن يثبت الخ) مع أنه لا يثبت بدون النية كما مر (قوله الا أن يقال الخ) توضيحه أن تحريم المباح وان كان لازما لهذا النذر لكن سلب عنه معنى اليمين عادة كما سلب معنى اليمين عن يمين اللغو عند الشافعى فصار اليمين حينئذ كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية مثلها (١٦٨) وفيه خدشة تقريرها أن اليمين لما صار داخلا تحت الارادة والنية وهو معنى مجازى والنذر أيضا مراد فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فى الارادة فلزم القرار على ما عنه الفرار ولعله لهذا أشار الشارح الى الضعف وقال الا أن يقال الخ (قوله وقيل) القائل صاحب التوضيح (قوله ليس بمراد) فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة (قوله فقد دخل النذر تحت الارادة) فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة فان قيل ان النذر ثابت بنفس الصيغة من غير ارادة فلا عبرة لارادة النذر فكأنه لم يرد الا المعنى المجازى فلا يلزم الجمع قلت انه على هذا لا يمتنع الجمع فى شئ من الصور اذ المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فى جميع الالفاظ بلا ارادة فلا عبرة بارادته (قوله اليه) أى الى الارادة (قوله وقيل) القائل شمس الائمة (قوله بمعنى والله) كما قال ابن عباس رضى الله عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج أى بالله وقال ابن الملك لقائل أن يقول ان اللام انما تجىء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما فى قول ابن عباس رضى الله عنهما وقد نص على ذلك فى كتب النحو (قوله فلا يجتمعان) أى فان الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد بل فى كلمتين الا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق فى النذر عادة فيحمل على النذر فاذا نوى اليمين والنذر فقد نوى بكل لفظ ما هو محتمل له فتعمل النية (قوله من ملك ذا رحم الخ) روى أبو داود عن سمرة عن النبى صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرم فهو حر وقوله محرم بالجر على الجوار والا كان القياس النصب (قال بين الشيئين) أى المعنى الحقيقى والمعنى المجازى (قال صورة أو معنى) الترديد على سبيل منع الخلو ويجوز أن يكون الاتصال صورة ومعنى معا (قوله البيان) هو علم من علوم البلاغة

فهو كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه) هذا جواب سؤال أيضا بيانه ان هذا الكلام للنذر حقيقة حتى لا يتوقف على النية ولليمين مجاز حتى يتوقف عليها والحقيقة ما يفهم بلا قرينة والمجاز ما لا يفهم الا بقرينة فاذا أريد به النذر واليمين كان جمعا بين الحقيقة والمجاز فأجاب بأنه نذر بصيغته لان على للايجاب وهو معنى النذر ولهذه الصيغة موجب وهو الوجوب وباعتبار هذا الموجب يمين اذا نوى اليمين لان ايجاب المباح يصلح يمينا كتحريم المباح وتحريم المباح يمين لقوله تعالى لم تحرم ما أحل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أى قدر الله لكم ما تحللون به أيمانكم وهى الكفارة المقدرة وايجاب المباح يتضمن تحريم المباح لان قبل الايجاب يباح مباشرته وتركه وبالايجاب يجب مباشرته ويحرم تركه فصلح أن يراد بالنية واذا صار مرادين ولم يصم رجبا يجب عليه القضاء باعتبار النذر والكفارة باعتبار اليمين وهذا كما جعلنا شراء القريب اعتاقا باعتبار موجبه وهو الملك لا باعتبار ذاته لاستحالة أن يكون الشراء الموجب للملك اعتاقا مزيلا للملك وهذا لان الشراء علة الملك وملك القريب علة العتق فأضيف العتق الى الشراء بهذه الواسطة (س) ينبغى أن يثبت اليمين بهذه الصيغة بدون النية كما ثبت العتق ثمة بدون النية (ج) ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول جبرا فيثبت المعلول نواه أو لم ينوه وهذه الصيغة تصلح يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية وما ذكر فخر الاسلام يمين بموجبه وهو الايجاب مشكل لان موجبه الوجوب لا الايجاب ويحتمل أنه سمى الوجوب ايجابا لان الوجوب لما لم يكن الا بالايجاب جعل الوجوب ايجابا مجازا اطلاقا لاسم المقتضى على المقتضى والله أعلم وحرمة الجدات وبنات الابن بالاجماع لا بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم فلم يكن جمعا بينهما على أن بعض العراقيين من أصحابنا يجوزون الجمع بينهما فى محلين مختلفين وانما لم يجز أن يجتمعا بلفظ واحد فى محل واحد ولان الأم هو الاصل لغة وأريد بالبنت المتفرع عنه وذا يجمع الكل (وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى

اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه أنه اذا كان موجبا ينبغى أن يثبت بدون النية لان موجب الشئ لا يحتاج الى النية الا أن يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هى المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان فى لفظ واحد (فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه) تشبيه لمسئلة النذر به توضيحا وتأييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والا فبين الشراء والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف رحمه الله عن التفريعات شرع فى بيان علاقات المجاز فقال (وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة أو معنى) والاستعارة فى عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند أهل البيان قسم من المجاز

(قوله يسمى استعارة) كاستعمال الاسد في الرجل الشجاع لمشابهته اياه في الشجاعة (قوله باقسامها) وهي أربعة الكناية وهي تشبيه شئ بشئ في النفس وترك جميع أركانه سوى المشبه والتخييلية وهي اثبات لازم المشبه به المتروك للمشبه والتصريحية وهو ذكر المشبه به وارادة المشبه والترشيحية وهو اثبات ملائم المشبه به للمشبه (قوله من علاقات الخمس والعشرين) اطلاق اسم السبب على المسبب كاطلاق الغيث على النبات عكسه كاطلاق الخمر على العنب اطلاق اسم الكل على الجزء كالاصابع على الانامل عكسه كاطلاق الرقبة على الذات اطلاق اسم الملزوم على اللازم كالنطق للدلالة عكسه كشد الازار للاعتزال من النساء اطلاق اسم المقيد على المطلق كالمشفر الذي هو شفة الابل للشفة المطلقة عكسه كاليوم ليوم القيامة اطلاق الاسم الخاص على العام عكسه مثالهما ظاهر حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه نحو

(واسأل القرية) أي اهلها حذف المضاف اليه للمجاورة كالراب للماء تسمية الشئ باعتبار ما يؤل اليه كاطلاق الفاضل على الطالب تسمية الشئ باعتبار ما كان كاطلاق اليتيم على البالغ اطلاق اسم المحل على الحال كالكوز للماء عكسه نحو في رحمة الله أي الجنة فانها محل الرحمة اطلاق اسم آلة الشئ عليه كاللسان للذكر اطلاق أحد البدلين على الآخر كالدم للدية اطلاق الشئ المعرف على واحد منكر اطلاق أحد الضدين على الآخر كالبصير للاعمى الزيادة نحو (ليس كمثله شئ) الحذف اطلاق النكرة في الاثبات للعموم نحو (علمت نفس) أي كل نفس هذه مقامات المجاز المرسل فصارت العلاقات بضم هذه مع علاقة الاستعارة وهو التشبيه خمسة وعشرين وهذا بالاستقراء (قوله متصلا) أي بلا اعتبار اشتراك في معنى ثالث (قوله أن يكونا) أي المعنى الحقيقي والمعنى المجازي (قوله في معنى واحد) ولما كان هذا المعنى أمرا كليا والكليات لا تحس فسمى هذا الاتصال بالمعنوي (قوله خاص) المراد بالخصوص أن هذا المعنى لازم للمستعار منه وليس ذاتيا له وله خصوصية معه بحسب الغالب فلا ينافيه وجوده في غيره كالشجاعة للاسد وانما اعتبر كون ذلك المعنى خاصا بالمستعار منه لانه لو جازت الاستعارة بكل معنى لم يبق للكلام حسن وطلاوة كذا قيل (قوله مشهور به) ليس المراد بالشهرة أن يكون المستعار منه أشهر بذلك المعنى من المستعار له بل المراد أشهريته بذلك المعنى بالنسبة الى غيره من أوصافه فالمستعار له والمستعار منه اذا استويا في ذلك المعنى تصح الاستعارة كما في استعارة الهبة للصدقة و بالعكس فانهما مستويان في الشهرة في كون كل منهما تمليكا بغير عوض

كما في تسمية الشجاع أسدا والمطر سماء) اعلم أنهم اختلفوا أن المجاز موضوع أم لا بعدما اتفقوا أن الحقيقة موضوعة على معنى أن الواضع وضع أن اسم هذا كذا واسم هذا كذا قال بعضهم المجاز موضوع لانه من باب اللغة لانه أحد نوعي الكلام فلو لم يكن بوضع الواضع لا يكون من اللغة غير أن الحقيقة بوضع أصلي وهذا بوضع طارئ وقال بعضهم طريقه بوضع أرباب اللغة أي وضع أن عند الاتصال بين الشيئين يطلق اسم أحدهما على الآخر مجازا دون الالفاظ لان اللفظ لو كان موضوعا لكان حقيقة والاتصال بين الشيئين يكون صورة أو معنى لان كل موجود مصور يكون له صورة ومعنى فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث أما المعنى فمثل تسمية الشجاع أسدا والبليد حمارا للاتصال في معنى الشجاعة والبلادة والمراد المعنى اللازم المشهور حتى لا يسمى الابخر أسدا وان كان البخر لازما للاسد وأما الصورة فمثل تسمية المطر سماء فانهم يقولون مازلنا نطأ السماء حتى أتيناكم أي المطر لاتصال بينهما صورة اذ كل عال عند العرب سماء والمطر من السحاب ينزل والسحاب عندهم سماء فسموه باسمه مجازا وقال الله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط وهو المطمئن من الارض وسمى الحدث به مجاز المجاورة لانه يكون في المطمئن من الارض عادة تسترا عن أعين الناس وقال اني أراني أعصر خمرا أي عنبا لانه انما يعصر العنب لكنه مشتمل على الثفل والماء والقشر فقد وجد الاتصال بينهما ذاتا

فان المجاز عندهم ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى مجازا مرسلا والمصنف رحمه الله عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكأنه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي بعلاقات المجاز المرسل أو بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي وأراد بالصوري أن تكون صورة المعنى المجازي متصلة بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان يكون سببا له أو علة أو شرطا أو حالا أو عكسها وبالمعنوي أن يكونا متشاركين في معنى واحد خاص مشهور به في العرف (كما في تسمية الشجاع أسدا والمطر سماء) نشر على غير ترتيب اللف فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو

(وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى) اعلم أن الاستعارة سائغة فى الشرعيات أيضا لان الاستعارة للقرب والاتصال فيتأتى فى كل ما يتحقق فيه القرب والاتصال والاحكام الشرعية قائمة بمعناها الذى شرعت لاجله ومتعلقة باسبابها فتكون موجودة حكما بمنزلة الموجود حسا فيتحقق معنى القرب والاتصال فيها ولان حكم الشرع نوعان ما لا يدرك معناه بالعقل وما يدرك به فهذا القسم متى تعلق بلفظ شرع سببا أو علة له يدل ذلك اللفظ لغة على معناه الثابت شرعا ألا ترى أن البيع لتمليك العين شرعا ولذلك وضع له والعقل يقتضى كذلك اذ الفائز بالسبب هو الفائز بالحكم كى لا يفضى الى التنازع والتقاتل والكلام فى هذا القسم لا فى القسم الاول وذلك بطريقين أيضا بالاتصال صورة وهو الاتصال فى السببية والعلية اى الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول لان المشروع ليس بمحسوس حتى يحس و يقال انهما متصلان صورة فيطلق اسم أحدهما على الآخر فأقمنا الاتصال فى السببية والعلية فى المشروع مقام الاتصال صورة فى المحسوس وهذا لانه لا مشابهة بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فى المعنى كما لا مشابهة بين السماء والمطر والحدث والمكان المطمئن فى المعنى اذ معنى السبب الافضاء وكونه طريقا الى المسبب وذا لا يوجد فى المسبب ومعنى العلة أنها موجبة مثبتة وذا لا يوجد فى المعلول اذ هو موجب ومثبت لكنهما متجاوران صورة كالغائط ونحوه والاتصال معنى وهو الاتصال فى معنى المشروع الذى

الشجاعة أعنى الجرأة فلا يسمى الرجل أسدا باعتبار الحيوانية لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثانى مثال للاتصال الصورى فان صورة المطر يتصل بصورة السماء يعنى السحاب فان العرف يسمى كل ما علاك وأظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين أن هذين القسمين كما وجدا فى الحسيات والمحاورات كذلك وجدا فى الاحكام الشرعية فقال (وفى الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة) يعنى أن العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثانى أو مسببا عنه أو كون الاول علة للثانى أو معلولا له نظير الاتصال الصورى من الحسيات فان المسبب يتصل بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة يتصل بملك الرقبة (والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى) أى العلاقة فى المعنى الذى شرع المشروع لاجله حال كونه بأية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوى فى المحسوسات

(قوله يعنى الجرأة) انما فسر الشجاعة بالجرأة لان الشجاعة مختصة بالانسان والجرأة أعم من الشجاعة تشمل الانسان وغيره كذا قيل والجرأة بالضم دليرى كذا فى الصراح وما فى مسير الدائر من أن العام مطلق الجرأة وهو ليس بمراد ههنا بقرينة اقتضاء المقام بل المراد جرأة الشجاعة وهو ليس بعام فما لا أفهمه (قوله لعدم الاختصاص) فان الحيوانية ليست مختصة بالاسد (قوله ولا الابخر الخ) أى لا يسمى الرجل الابخر أسدا لعدم الشهرة فان الاسد لا يشتهر بالبخر والبخر بفتحتين كندكى دهان كذا فى الصراح (قوله يتصل الخ) ان أريد بالسماء السحاب كما يشعر به قول الشارح فيما سيأتى يعنى السحاب فاتصال المطر بالسماء اتصال الحال بالمحل فان أهل العرف يزعمون أن السحاب محل المطر وان أريد بالسماء الفلك فاتصال المطر به اتصال المسبب بالسبب فان الاوضاع الفلكية سبب لحدوث المطر كذا قيل (قوله فان العرف الخ) دليل على أن المراد بالسماء السحاب (قوله يسمى الخ) ومنه قيل لسقف البيت سماء والاظلال بالكسر سايه افكندن (قوله هذين القسمين) أى للمجاز (قوله كذلك وجدا الخ) لان بناء المجاز على وجود الاتصال صورة أو معنى وهو كما يوجد فى الحسيات يوجد فى الاحكام الشرعية أى الالفاظ الدالة على معان يترتب عليها فوائد شرعية معتبرة عند الشارع (قال الاتصال) أى بين المعنى الحقيقى والمجازى (قال من حيث السببية الخ) العلة فى الشرع ما يكون موضوعا لحكم مطلوب حتى لولم يتصور الحكم لا يكون مشروعا فيضاف اليه وجود الحكم ووجوبه كالنكاح فانه موضوع لافادة ملك المتعة ولا يتخلل بينه و بين الحكم أمر يضاف اليه الحكم والسبب ما لا يكون مشروعا كذلك بل قد يكون كالاتصال مفضيا الى الحكم و يكون بينه و بين الحكم أمر يضاف اليه الحكم فلا يضاف اليه وجود ولا وجوب كالشراء فانه سبب لملك المتعة لانه يتصور فيما لا يتصور فيه ملك المتعة كشراء المحرمات كالأخت الرضاعية مثلا (قوله نظير الاتصال الخ) اذ العلاقة ليست هى المشاركة فى وصف (قوله يتصل بالشراء الخ) فان الملك معلول والشراء علة (قوله يتصل بملك الرقبة) فان ملك الرقبة سبب لملك المتعة (قال والاتصال) أى الاتصال عقد مشروع بعقد مشروع (قوله فى المعنى الذى شرع الخ) فيه ايماء الى أن قول المصنف معنى المشروع باضافة التخصيص أى المعنى الذى له خصوصية بالمشروع وشرع المشروع لاجله وقوله كيف شرع حال من المشروع أى مقولا فيه كيف شرع والغرض منه التعميم أى حال كونه بأيه كيفية شرع والحاصل أنه يتأمل فى المعنى الذى شرع المشروع لاجله فان وقف

لاجل شرع فيتأمل في مشروع فان وقف على معناه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر يجوز أن يستعار أحدهما للآخر كما نظرنا في الصدقة والهبة فوجدنا كل واحد منهما تمليكا بغير بدل فجوزنا استعارة أحدهما للآخر كما بينته في الكافي وكذلك الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة للمشابهة في معنى المشروع اذ كل واحد منهما عقد توثق وكذا بذكر لفظ التمليك مكان البيع فينعقد بيعا استعارة وكذلك معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فتجوز الاستعارة كما قال محمد في كتاب المضاربة ويقال للمضارب أحل رب المال أى وكله ولا خلاف بين الفقهاء في أن الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانهم اتفقوا على جواز استعارة لفظ العتاق للطلاق والشافعي جوز العكس أيضا وقد نطق النص به وهو قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان أراد النبي أن يستنكحها فنكاح النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة مجازا بالاتفاق لان الهبة لتمليك المال فلا يكون عاملا بحقيقتها فيما ليس بمال وكان في نكاحه حكم القسم والطلاق والعدة ولم يتوقف الملك على القبض فدل أنها قامت مقام النكاح مجازا ولا اختصاص للرسالة بالاستعارة لان جواز الاستعارة للاتصال وذا لا يثبت في حق فرد دون فرد بل الانام سواء في وجوه الكلام فدل أن هذا فصل لا خلاف فيه غير أن الشافعي يقول نكاح غيره لا ينعقد بهذا اللفظ وانما ينعقد بالنكاح أو التزويج لانه عقد شرع لمقاصد لا تحصى من مصالح الدين والدنيا منها التوارث والتوالد والاحصان والتحصين ولهذا شرع بلفظ النكاح أو التزويج لانه يبنى على الاتحاد اذ النكاح للضم والتزويج تلفيق بين الشيئين على وجه يثبت الاتحاد بينهما في المقصود كزوج الخف ونحوه والنكاح مبنى على ذلك ولهذا شرط فيه الكفاءة نسبا ومالا ودينا وليس في هذين اللفظين معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عن لفظ النكاح أو التزويج الى لفظ التمليك استعارة لان لفظ التمليك قاصر عن اللفظ الموضوع له فيما ينبئ عنه وهو الاتحاد والانضمام وهذا معنى قولهم انه عقد خاص شرع بلفظ خاص ونظيره الشهادة فانها لما شرعت بلفظ خاص وهو لفظ الشهادة لم يجز أن يقوم غيره مقامه استعارة حتى اذا قال الشاهد احلف بالله ان لهذا الرجل على ذلك الرجل كذا من المال لا يجب القضاء به لان لفظ الشهادة موجب بنفسه أى يوجب على القاضى الحكم واليمين موجبة بغيرها وهو صيانة اسم الله تعالى عن هتكه فكانت قاصرة عن الشهادة من هذا الوجه فلم تصح الاستعارة وكذا عقد المعاوضة لم ينعقد الا بلفظ المعاوضة عندكم لان غيره لا يؤدى معناه ولهذا لم يجوزوا نقل الاخبار بالمعانى لقصور لفظ غير الرسول عليه السلام عن لفظه لانه أفصح العرب والعجم وقلنا النكاح موجب ملك المتعة ولفظ الهبة أو البيع وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة اذ ملك المتعة يثبت به تبعا في محله فيتحقق الاتصال بين السببين أى لفظ الهبة أو البيع ولفظ النكاح والحكمين أى ملك الرقبة وملك المتعة فتصح الاستعارة وينعقد النكاح بلا نية لانه تعذر اثبات الحقيقة لكون المحل غير قابل لها فصار مجازا عن ملك المتعة وما ذكروا من مقاصد النكاح فهى لكونها غير محصورة بمنزلة الثمرة لما هو المطلوب من هذا العقد وهو ثبوت الملك له عليها لانه أمر معقول معلوم ولهذا يجب المهر بالعقد لها عليه ولو كان المقصود تلك الاحكام لم يجب البدل لها عليه لانها مشتركة بينهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه المالك فاليه ازالة الملك واذا ثبت أن المقصود هو الملك قلنا لما انعقد النكاح بلفظ النكاح أو التزويج مع أنه غير موضوع لايجاب ما هو المقصود وهو الملك فلأن ينعقد

كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا بغير عوض وأمثاله ثم بعد ذلك ترك المصنف رحمه الله تفصيل الاتصال المعنوى وذكر بعض أنواع الاتصال

عليه ووجد ذلك المعنى في مشروع آخر جاز استعارة كل منهما للآخر (قوله في كونهما توثيقا الخ) يعنى أن الكفالة والحوالة تشتركان في كونهما توثيقا للدين فيصح الاستعارة من الطرفين فالكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط عدم براءة الاصيل كفالة (قوله في كونهما الخ) يعنى أن الصدقة والهبة تشتركان في أن كلا منهما تمليك بغير عوض فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقيرين فهذه صدقة حتى لا تبطل بالشيوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على غنيين فهذه هبة فتبطل بالشيوع

بلفظ هو موضوع لايجاب الملك أولى واعا انعقد هذا العقد بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا الايجاب الملك لانهما جعلا علما لهذا الحكم فلا يطلب فيه المعنى لان العلم يعمل وضعا لا بمعناه كالنص فى دلائل الشرع فان النص متى ورد يجب الحكم به عقل معناه أو لم يعقل واعا تعتبر المعانى لصحة الاستعارة كما فى القياس يعتبر المعنى فى النص للقياس لا لثبوت الحكم به فى محل النص فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية الى لفظ الهبة أو البيع لانه صريح فى التمليك واعا لم يصح استعارة النكاح للبيع وان كانت المناسبة تقوم بالطرفين لانه لا يناسب الشئ غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين لما نبين ان شاء الله تعالى (والاول على نوعين أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك أو قال ان ملكت ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة) اعلم ان المراد بالاول هو الاتصال الصورى فى الشرعيات وهو الاتصال من حيث السببية والتعليل وهو نوعان أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين لان مصحح الاستعارة هو الاتصال وهو باعتبار الافتقار والافتقار فى العلة والمعلول من الجانبين أما افتقار المعلول الى العلة فلانه أثر العلة والاثر يفتقر الى المؤثر فى الوجود وأما افتقار العلة الى المعلول فلان العلة غير مطلوبة لعينها بل لثبوت الحكم بها حتى يلغو البيع المضاف الى الحر لعدم حكمه والمقصود من العلل أحكامها فمتى لم تفد العلة حكمها تلغو فكانت العلة مفتقرة الى الحكم اعتبارا والحكم الى العلة وجودا فلما عم الاتصال والاستعارة موقوفة على الاتصال عمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقى لم يعتق حتى يجتمع الكل فى ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الباقى يعتق هذا النصف فان قال عنيت بالملك الشراء صدق قضاء وديانة وان قال عنيت بالشراء الملك صدق ديانة لا قضاء ولانه استعار الحكم للعلة فى الاول واستعار العلة للحكم فى الثانى ولكن فيما فيه تخفيف لا يصدق قضاء للتهمة وفيما فيه تشديد يصدق لانتفائها وهذا اذا كان منكرا فان كان معينا بأن أشار الى عبد وقال ان اشتريتك أو ان ملكتك استويا حتى يعتق النصف الباقى فى الوجهين أعنى الملك والشراء والحاصل أن صفة المالكية لا تبقى بعد زوال الملك لان الرجل يقول والله ما ملكت مائتى درهم قط ولعله ملك ألفا متفرقا وصفة كونه مشتريا يبقى اذا لو كيل مشتر ولا ملك له أصلا والملك المطلق يقع على كماله وذا بصفة الاجتماع يكون فاختص به فى المنكر لان الصفة فى الحاضر لغو وفى الغائب معتبر فاذا لم يوجد لم يحنث وفى المشار

الصورى ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال (والاول على نوعين) أى الاتصال من حيث السببية والتعليل يتنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان علاقة التعليل أشرف من السببية قدمها حيث قال (أحدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين) فيجوز أن تذكر العلة ويراد الحكم وأن يذكر الحكم وتراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الشرعية اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاء الافتقار من الطرفين والاصل فى الاستعارة أن يذكر المفتقر اليه ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين (حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك أو قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة) تفريع لاستعارة العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل فى الشراء أن لا يشترط اجتماع الكل فى الملك والاصل فى الملك أن يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه

(قوله ليبتنى عليه الخ) يعنى انما قيد بخص الاتصال الشرعى الصورى بالذكر دون الاتصال المعنوى الشرعى لانه يحتاج الى بيان الفرق بين اتصال الحكم بالعلة واتصال المسبب بالسبب وقد يبتنى عليه المسئلة الخلافية وهى استعارة ألفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف (قوله أى الاتصال) أى الاتصال الصورى الشرعى بين المعنى الحقيقى والمجازى (قوله أشرف الخ) لاضافة الحكم الى العلة وجودا وعدما دون السبب (قال كاتصال الملك الخ) فان الملك حكم للشراء والشراء علته وهو موضوع لترتب الملك عليه (قال من الطرفين) أى الحكم والعلة (قوله فيجوز الخ) ايماء الى أن المراد بقول المصنف يوجب التجوز والتصحيح لا الايجاب فان العلاقة لا تكون موجبة للاستعارة بل مجوزها (قوله الى العلة) أى الى علة ما على سبيل البدلية (قوله اذ لم تشرع) أى لم تقصد العلة شرعا لذاتها بل انما شرعت لحكمها (قال ديانة) أى فيما بينه وبين الله تعالى لا قضاء فى منتهى الارب دان ديانة بالكسر راستى نمود ودين دارى كرد (قوله أن لا يشترط اجتماع الكل فى الملك) أى فى زمان واحد فان من اشترى الشئ متفرقا أو مجتمعا يقال له انه اشتراه (قوله أن يشترط الخ) فانه لا يقال عرفا لمن ملك شيأ ثم باعه ثم ملك شيأ آخر ثم باعه ثم ملك شيأ آخر انه مالك هذه الاشياء الثلاثة بل يقال انه مشتريها

(قوله يعتق هـذا الخ) لتحقق الشرط لانه صار مشتريا للعبد بتمامه وان كان الشراء متفرقا (قوله في صورة الشراء) أى فيما اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ثم اعلم ان هذا اذا كان الشراء صحيحا وأما اذا كان الشراء فاسدا فلا يعتق وان اشترى العبد جملة لان شرط الحنث قد تم قبل أن يقبضه ولا ملك له في الشراء الفاسد قبل القبض فينحل اليمين ولم يقع الجزاء لعدم المحل كذا في التحقيق (قوله لا في صورة الخ) أى لا يعتق هـذا النصف الثانى في صورة ما اذا قال ان ملكت عبدا فهو حر لان الملك يقتضى الاجتماع وهو ما صار مالكا لتمام العبد بالاجتماع لانه اشتراه متفرقا فما تحقق الشرط فلا يعتق (قوله باحدهما الآخر) أى بالشراء الملك وبالملك الشراء (قوله يصدق الخ) أى اذا استفتى القائل عن جواب هـذا الحادثة المفتى يفتى على وفق نيته (قوله فيعتق الخ) لتحقق الشرط (قوله ما نوى الشراء الخ) أى قال ان ملكت الخ ونوى ان اشتريت الخ (قوله ولم يعتق الخ) لعدم تحقق الشرط (قوله ما نوى الخ) أى قال ان اشتريت الخ ونوى به ان ملكت الخ (قوله لا يصدقه) أى

اذا خاصم اليه العبد (قوله في هـذا الاخير) أى

لا عبرة به فيحنث وان لم يجتمع في الملك (والثانى اتصال المسبب بالسبب كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه) لان هذا الاتصال ثابت في حق الفرع لافتقاره غير ثابت في حق الاصل لاستغنائه فلو جوزنا الاستعارة يؤدى الى جوازها بدون الاتصال وهذا محال وهـذا لان المسبب وان افتقر الى سببه لانه أثره والاثر يحتاج الى المؤثر فالسبب يستغنى عن المسبب لان افتقار المؤثر الى أثره باعتبار أن الاثر هو المقصود منه وان اعتبار المؤثر يتوقف على الاثر والمسبب ليس بمقصود من السبب المحض واعتباره في نفسه لا يفتقر الى وجود المسبب وانما يثبت تبعا وضمنا ولهـذا يتحقق الشراء بدونه بأن أضيف الى العبد أو البهيمة بخلاف العلة مع المعلول فانها وضعت له حتى لم يشرع الشراء

ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى الحقيقى فان قال أردت باحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة ويعتق نصف العبد الباقى في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء ولكن القاضى لا يصدقه في هـذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية هكذا قالوا واعترض عليه بان في الصورة الاولى أيضا تخفيفا عليه لان الملك كان أعم من أن يكون بالشراء أو بالهبة أو بالوصية أو بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغى أن لا يصدق قضاء في الاول أيضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله اذا قال عبدا منكرا أما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في أنه لا يشترط الاجتماع فيه لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر (والثانى اتصال المسبب بالسبب) المراد بالسبب ما لا يكون علة أضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معانى العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سيأتى (كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة) فانه اذا قال لامته أنت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطء بعده الا بالنكاح وهكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة (فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه) بان يقول أنت حرة ويريد به أنت طالق

فيما اذا نوى الملك بالشراء حتى يشترط الاجتماع ولا يعتق النصف الثانى ويستفاد من قول الشارح رحمه الله في هـذا الاخير أنه في الصورة الاولى أى فيما اذا نوى الشراء بالملك يصدق قضاء أيضا لانه حينئذ ما نوى تخفيفا عليه بل صار تغليظا عليه لان الملك يقتضى الاجتماع والشراء لا يقتضيه فيعتق هذا النصف الثانى (قوله لانه نوى الخ) لا لانه لا تصح الاستعارة فان الاستعارة تصح كما مر (قوله فيصير متهما) لانه يحتمل انه قال كاذبا تخفيفا عليه انى نويت الملك بالشراء (قوله في الصورة الاولى) أى فيما اذا نوى الشراء بالملك

(قوله ولكن هـذا) أى هـذا الاعتراض (قوله سواء في أنه الخ) فيعتق النصف الثانى في الوجهين أعنى الملك والشراء (قوله والوصف في الحاضر لغو) كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعنية (قوله أضيف اليها) صفة لقوله علة (قوله ما يكون طريقا الخ) كقوله أنت حرة فانه سبب للحكم وطريق مفض اليه وهو زوال ملك المتعة وليس بمضاف اليه بل هو مضاف الى علته وهو زوال ملك الرقبة وهذه العلة واسطة بين السبب والحكم (قوله اليه) العائد يرجع الى ما وكذا ضمير فيه وبينه (قوله وجوب ولا وجود) أى وجوب الحكم ولا وجوده قيل بلفظ الوجوب احترز عن العلة وبلفظ الوجود احترز عن الشرط (قوله يضاف اليها) أى يضاف الحكم الى العلة وفي بعض النسخ لا تضاف اليه أى لا تضاف العلة الى السبب (قوله كما سيأتى) أى عن قريب في ذيل شرح قول المصنف كاتصال الخ (قال بزوال ملك الرقبة) أى بقوله أنت حرة (قوله بثبوت ملك الرقبة) أى بقوله اشتريت هذه الامة (قوله بان يقول أنت حرة الخ) أى يقول لزوجته أنت حرة وفيه زوال ملك الرقبة ويريد به أنت طالق وفيه زوال ملك المتعة فاستعير

فيما لا يتصور ملك الرقبة فيه وهو نظير قوله فاطمة طالق وعائشة فان أول الكلام توقف على آخره لصحة آخره وافتقاره لاحتياجه الى الخبر حتى لو ألحق الشرط بالآخر تعلق الكل بذلك الشرط فاما الاول فتام فى نفسه لاستغنائه عن الخبر فلهذا جاز أن يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك الرقبة كالبيع لايجاب ملك المتعة ولا يجوز أن يستعار اللفظ الموضوع لايجاب ملك المتعة كالنكاح لايجاب ملك الرقبة وجاز أن يستعار ألفاظ العتاق للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وزوالها سبب لزوال ملك المتعة تبعا ولا يجوز أن يستعار لفظ الطلاق للعتاق لانه وضع لازالة ملك المتعة وزوال ملك المتعة ليس بسبب لزوال ملك الرقبة بل هو حكم ذلك السبب واستعارة الحكم للسبب لا يجوز ولكن الشافعى رحمه الله جوز هذه الاستعارة أيضا الاتصال بينهما من حيث المعنى لان كل واحد منهما اسقاط مبنى على السراية واللزوم محتمل للتعليق بالشرط والايقاع فى المجهول والمناسبة فى المعنى سبب الاستعارة كالمناسبة من حيث السببية ولكنا نقول المناسبة فى المعنى انما تصلح للاستعارة اذا تشاكلا فى المعنى الخاص المشهور فاما بكل معنى فلا ألا ترى أن العرب تسمى الشجاع أسدا والبليد حمارا للاشتراك فى المعنى الخاص المشهور وهو الشجاعة والبلادة ولا تسمى الجبان أسدا والذكى حمارا وان اشتركا فى الحيوانية وغير ذلك لانا لو اعتبرنا ذلك تصير الموجودات كلها مناسبة فاللون يجمع السواد والبياض والكون يجمع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مع وجود التضاد بينهما ولهذا لم نجوز تعليل النص بكل وصف بل بوصف له أثر فى ذلك الحكم لانا لو جوزنا التعليل بكل وصف يفوت الابتلاء ويستوى الجهال والعلماء ولا مناسبة بين الطلاق والعتاق فى المعنى الخاص اذ معنى الطلاق رفع القيد لان اسمه وضع له ومنه اطلاق الابل واطلاق الاسير ومحله يحتمله أيضا لان النكاح يوجب قيدا فى المحل حتى تمنع عن الخروج والتزوج بزوج آخر ولا يوجب حقيقة الرق لان قوله عليه السلام النكاح رق محمول على المجاز لضرب ملك يثبت بالنكاح ولا يسلب المالكية لان عين المرأة بالنكاح لا تملك بل هى حرة مالكة أمر نفسها حتى لو وطئت بشبهة يجب العقر لها لا له ولو كانت مملوكة له لوجب العقر له ولكنها احتبست عن حكم المالكية الثابتة شرعا بملك النكاح فحاجتها الى رفع المانع وذا يكون بالطلاق كما يكون برفع القيد عن الاسير وبحل العقال عن البعير ومعنى الاعتاق اثبات القوة الشرعية لانه وضع له لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومحله يحتمله أيضا الثبوت ضعف حكمى فى المحل بواسطة الرق والملك وسقوط لسلطنة المالكية فالعبد مملوك لا قدرة له حكما فكان الاعتاق اثباتا للقوة الحكمية حتى لم يبق محلا للتملك بوجه فلم يتشاكلا فى المعنى الخاص اذ لا تشاكل بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثبات القوة بعد عدمها كما لا تشاكل بين احياء الميت وبين اطلاق الحى اذ الاول اثبات بعد العدم والثانى ازالة المانع والاعتاق كالاحياء لان القوة زالت بالرق وثبتت به كما تسقط القوة الحقيقية بالموت وتتجدد بالاحياء والطلاق كاطلاق الحى فالحى اذا احتبس لم تزل قوته بل قوته باقية ولكنها لم تعمل لمانع وبزوال المانع تعمل عملها وتبين بهذا التقرير الواضح والبيان اللائح انه لا وجه للاستعارة بالمناسبة فى المعنى وكذا بالاتصال من حيث السببية لان ذا يجوز استعارة السبب للحكم دون عكسه (س) أليس انه لا يصح استعارة البيع للاجارة كما لا يصح استعارة الاجارة للبيع مع أن البيع سبب لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المنفعة (ج) عند بعض مشايخنا يجوز ذكر البيع وارادة الاجارة وتنعقد الاجارة به وذا انما يتصور اذا قال الحر لغيره بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا أما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا

أو تقول بعت نفسى منك وتريد به النكاح ولا يجوز أن يقول أنت طالق ويريد أنت حرة وأن يقول نكحتك ويريد بعتك لان المسبب محتاج الى السبب من حيث الثبوت والسبب لا يحتاج الى المسبب

السبب للسبب فيصح (قوله أو تقول بعت الخ) أى تقول المرأة بعت نفسى منك وفيه ثبوت ملك الرقبة وتريد به النكاح وفيه ثبوت ملك المتعة فاستعير السبب للسبب فيصح (قوله أن يقول الخ) أى يقول لامته أنت طالق ويريد أنت حرة فاستعير المسبب للسبب فلا يصح (قوله وان يقول الخ) أى يقول نكحتك ويريد بعتك فاستعير المسبب للسبب فلا يصح

(قوله من حيث الشرعية) أى لم يشرع السبب لذلك المسبب لان العتاق الخ (قوله فى بعض الاحيان) أى فيما اذا أعتق جارية لا فيما اذا أعتق عبدا (قوله فى بعض الاحوال) أى فيما اذا كان المبيع أمة (قوله فلا يجوز أن يذكر الخ) فلا يصح استعارة الحكم كالطلاق للسبب الذى هو الحرية وههنا قلق فان قوله تعالى (واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله الآية) معناه اذا أردت قراءة القرآن الخ والارادة سبب للقراءة وليست بعلة له فان الارادة قد تنفك عن المراد والعلة لا تنفك عن المعلول فقد تحقق استعارة المسبب للسبب (قوله مختصا الخ) فحينئذ يكون السبب فى معنى العلة فكان السبب موضوعا ومشروعا لهذا المسبب فحصل الافتقار من الجانبين كذا قيل (قوله كقوله تعالى) أى حكاية عن قول الفتى الذى دخل مع يوسف فى السجن (انى أرانى أعصر خمرا) أى عنبا والعنب سبب للخمر فاستعير المسبب للسبب لاختصاص المسبب بالسبب لان الخمر هو النىء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد كامر ويمكن أن يقال ان الخمر اسم للعنب ببعض اللغات فلعله يكون هذا الكلام واردا على لغتهم فحينئذ لا مجاز فى الكلام وان يقال هذه الاستعارة من قبيل تسمية الشىء باعتبار ما يؤل اليه فالعنب سمى خمرا باعتبار ما يؤل اليه فلا يكون حينئذ استعارة المسبب للسبب (قوله الطلاق) أى يذكر العتاق ويراد به الطلاق (قوله وبالعكس) أى يذكر الطلاق ويراد به العتاق (قوله على السراية واللزوم) المراد بالسراية ثبوت الحكم فى الكل بسبب ثبوته فى البعض بان يقول مثلا نصفك طالق أو وجهك حر والمراد باللزوم عدم قبول الفسخ (قوله فيه خلاف الخ) لاشتراكهما فى المعنى (قوله موضوع لاثبات الخ) فيه أنه لا يفهم شرعا وعرفا من الاعتاق الا ازالة الملك والخلاص عن الرق فهو الموضوع له لا اثبات القوة كالمالكية وأهلية الشهادة فيكون العتاق والطلاق حينئذ متشابهين لان كلا منهما للازالة ولو سلم أن العتاق موضوع لاثبات القوة فنقول انه مستلزم لرفع القيد كاستلزام الهيكل المخصوص للشجاعة فيتحقق التشابه أيضا وقد يقال فى جواب الشافعى رحمه الله انه لا يجوز استعارة الطلاق للعتاق بالاتصال المعنوى فان الاتصال المعنوى لا يصح بكل وصف بل لا بد من وصف خاص وهو المعنى الذى شرع المشروع لاجله كيف شرع وليس الاتصال الكذائى بين العتاق والطلاق فتأمل (قوله يرد على أصل القاعدة) وهى صحة استعارة السبب للحكم واورد هذا الايراد صاحب الكشف وحاصله أن اطلاق السبب انما يجوز على ما هو مسبب عنه فلا يجوز أن يقال أنت حرة ويراد به أنت طالق أو يقال بعت نفسى منك ويراد به النكاح لان العتاق الخ (قوله فى هذا) أى فى المجاز (قوله لا كونه سببا الخ) أى لا نسلم أنه يجب فى المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره كذا فى التلويح (قال صير الى المجاز) أى يرجع الى المعنى المجازى الذى هو أقرب الى الحقيقة لعدم المزاحم وهى الحقيقة

بكذا فانه لا يجوز كذا ذكره فى أول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة ولكن لعدم المحل لان المنفعة معدومة والمعدوم لا يصلح محلا للتمليك حتى لو أضاف الاجارة اليها بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذا ما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح فى غير محله وهو المحرم وانما يصح اذا قال أجرتك هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة ولفظ البيع متى أضيف الى العين كان عاملا بحقيقته وهو تمليك العين حتى لو تعذر الحقيقة كما فى الحر يجوز لان الحر ليس بمحل للبيع حقيقة فتجوز الاستعارة عن الاجارة للايصال من حيث السببية (س) العمل بالحقيقة فى العبد غير ممكن أيضا لان الاجارة لا تكون بدون ذكر المدة وذكر المدة يفسد البيع (ج) البيع الفاسد معهود بين التجار والفاسد فائت الوصف لا الاصل (واذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير الى المجاز) بالاجماع لعدم

من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا فى بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل الوطء انما حصل معه اتفاقا فى بعض الاحوال فلا يجوز أن يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى انى أرانى أعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجىء الافتقار من الجانبين وقال الشافعى يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما يبتنى على السراية واللزوم وفيه خلاف فى الاتصال المعنوى ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان أصلا ولكن يرد على أصل القاعدة ان العتاق انما هو سبب لازالة ملك المتعة التى كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التى كانت فى النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التى كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التى كانت فى النكاح وأجيب بأنه يكفى فى هذا كونه سببا فى الجملة لا كونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع يبين أنه فى أى موضع تترك الحقيقة وفى أى موضع يترك المجاز فقال (واذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير الى المجاز) يعنى

(قوله مالايمكن الوصول الخ) كأكل النخلة بعينها واعترض عليه بان مس السماء متعذر عادة فينبغي أن يصار الى المجاز فيما اذا قال والله لامسن السماء وهو مس السقف أو الجاهد مع انهم حملوه على الحقيقة وأجاب عنه بعض المحشين بان مس السماء وان كان متعذر عادة لكنه ممكن كرامة والمعتبر في التعذر عدم امكان الوصول اليه عادة وكرامة الابمشقة * أقول على هذا لايكون أكل النخلة متعذر فانه يمكن كرامة بلامشقة فتأمل (قوله فان لم تكن الخ) أى فان أورد الشجرة مكان النخلة ولم تكن الشجرة ذات ثمر كالخلاف فدرخت سديراد الخ وما في مسير الدائر وان لم يكن للنخلة ثمرة كالخلاف ونحوه فيقع اليمين على ثمنها فيجب أما أولا فلان كل نخلة لها ثمرة وأما ثانيا فلان الخلاف ليس من أفراد النخلة حتى يصح التمثيل في منتهى الارب نخل بالفتح خرمادرخت نخلة يكى (قوله من عين النخلة) وهو ورقها أوخشبها كذا قال على القارى (قوله وهو غير متعذر) فكيف يراد بالنخلة ثمرها (قوله الفعل) أى الفعل المنفى كالاكل من هذه النخلة (قوله وما لايكون مأكولا أى لاحسا ولاعادة كأكل عين النخلة (قوله بل قبلها) أى بل هو ممنوع قبل اليمين لانه لايمكن أكلها لاحسا ولاعادة فيعتبر التعذر وعدمه في الاثبات ليحصل كف النفس دون النفى (قوله هجروه) فان الناس ما تعارفوا من هذا القول الامتناع عن وضع القدم بل الامتناع عن الدخول (قوله الدخول) أى راكبا أوماشيا حافيا أو متنعلا على ما مر (قال كالمهجور الخ) اذ ظاهر حال المسلم الامتناع عن المهجور الشرعى لدينه وعقله فهو كالمهجور عادة (قال حتى ينصرف الخ) أى استحسانا (قال الى الجواب مطلقا) وتفريع أى اقرارا كان أوانكارا في مجلس القضاء لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل فيه (قوله أحد) أى المدعى عليه (قوله وهو) أى الانكار كاذبا (قوله من قبيل اطلاق الخاص) وهو الخصومة على العام وهو الجواب (قوله خلافا لزفر والشافعى) قالا بالقياس وهو أن الموكل وكله بالخصومة والاقرار مسالمة فكان الاقرار ضد ما وكل به فلا يصح اقراره عليه (قال واذا حلف لايكلم الخ) وكذا اذا حلف لايأكل اللحم لايتناول لحم الخنزير فان أكله مهجور شرعا (قال لم يقيد بزمان صباه) وان كان حقيقة تعلق الحكم

المزاحمة كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة أولا يضع قدمه في دار فلان (والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا واذا حلف لايكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه) اعلم أنه اما أن لايتعذر الحقيقة والمجاز وانه كثير متيسر أو يتعذر كما في هذه بنتى وهى معروفة النسب أوأكبر سنا منه أو يتعذر المجاز دون الحقيقة كما في ذكر المسبب وارادة السبب كذكر الطلاق وارادة العتق أو كانت الحقيقة غير معقول المعنى فانه يتعذر المجاز دون الحقيقة أو يتعذر الحقيقة دون المجاز كالوحلف لايأكل من هذه النخلة أو الكرمة أو القدر فانه يقع على الثمر وما يطبخ في القدر لتعذر الحقيقة بخلاف مالوحلف لايأكل من هذه الشاة أومن هذا اللبن أومن هذا الرطب فانه يقع على عينه لان الحقيقة قائمة مترجحت على المجاز وكذا اذا حلف لايأكل من هذا الدقيق وقع على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكل متعذر فهو مهجور ضرورة فلاتناقض وكذا اذا حلف لايشرب من هذه البئر انه لايقع على الكرع وهو حقيقة للتعذر وان أكل عين الدقيق أوتكلف وكرع من البئر لم يحنث في الصحيح لانصراف اليمين الى المجاز فلم تكن الحقيقة مرادة فلايحنث ولهذا لوحلف أن لاينكح فلانة فانه يقع على العقد ان كانت أجنبية فان زنى بها لم يحنث لسقوط حقيقته والمهجور عرفا كالمتعذر حتى لوحلف أن لايضع قدمه في دار فلان ينصرف الى الدخول فيحنث كيف دخل لان الحقيقة مهجورة والمجاز متعارف

بالمتعذر مالايمكن الوصول اليه الابمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا أن الناس تركوه (كما اذا حلف لايأكل من هذه النخلة) مثال للمتعذرة اذ أكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولوتكلف وأكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لايتعلق به حكم ولايقال ان المحلوف عليه هو عدم أكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر أكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفى يكون للمنع فوجب اليمين أن يصير الفعل ممنوعا باليمين ومالايكون مأكولا لايكون ممنوعا باليمين بل قبلها (أولا يضع قدمه في دار فلان) مثال للمهجورة لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون أن يدخل فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور (والمهجور شرعا كالمهجور عادة) مرتبط بقوله أومهجورة أى لايلزم في المصير الى المجاز أن تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا أيضا كالمهجور عادة (حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا) تفريع له يعنى ان وكل أحد رجلا بان يخاصم المدعى عند القاضى يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعى أومبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولاتنازعوا فلابد أن يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلوأقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعى رحمه الله (واذا حلف لايكلم هذا الصبى لم يقيد بزمان صباه) عطف على قوله ينصرف

والمهجور شرعا كالمهجور عرفا لانه لما كان مهجورا فى الشرع فالظاهر أنه لا يفعل لان العقل والدين مانعان عن الاقدام عليه حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار باطلاقه باعتبار عموم المجاز لان الحقيقة مهجورة شرعا اذ الخصومة منازعة وهى حرام بقوله تعالى ولا تنازعوا فانصرف الى الجواب لانها سببه فكان اطلاقا لاسم السبب على المسبب واذا حلف لا يكلم هذا الصبى لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبى بمنع الكلام حرام شرعا لان الصبى مظنة المرحمة قال عليه السلام ليس منا من لم يوقر كبيرنا ويرحم صغيرنا ويجل عالمنا فالوعيد معلق بترك الترحم وفى ترك التكلم ترك الترحم فصرنا الى المجاز عند هجران الحقيقة ديانة وشريعة كما صرنا اليه عند هجران الحقيقة عادة وطبيعة (س) عدم تقيد اليمين بالصبا باعتبار أن الصفة فى الحاضر لغو لا باعتبار ماذكرت ولهذا لو حلف لا يكلم صبيا يتقيد بزمان الصبا (ج) الصفة فى الحاضر انما تلغو اذا لم تكن داعية الى اليمين كما اذا حلف لا يأكل هذا الجمل لان الممتنع من أكل لحم الجمل أكثر امتناعا من لحم الكبش أما اذا كانت داعية اليها فيعتبر كما لو حلف لا يأكل من هذا الرطب وصفة الصبا داعية الى اليمين طبعا لان الصبى لقلة عقله وسوء أدبه يهجر بمنع الكلام طبيعة فكان ينبغى أن يتقيد اليمين بزمان الصبا كما فى هذا الرطب وانما لم يتقيد لما ذكرنا لكن اليمين متى عقدت على ذات موصوفة بصفة واعتبار تلك الصفة مهجور شرعا كما فى هذا الصبى فان الذات قد دخلت فى هذه اليمين بلفظ الاشارة لم تتقيد اليمين بتلك الصفة بل يراد منه الذات ومتى عقدت قصدا على ما هو مهجور شرعا كما فى صبيا ولم يمكن اعتبار مجازه ينصرف اليمين الى الحقيقة وان كانت مهجورة شرعا ألا ترى ان من حلف لا يزنى يحنث بالزنا ولو حلف لا ينكح فلانة وهى أجنبية لا يحنث به وانما يحنث بالعقد (واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهى أولى عند أبى حنيفة رحمه الله خلافا لهما

وتفريع ثان له لان هجران الصبى مهجور شرعا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز أى لا يكلم هذه الذات فلو كلمه بعدما كبر يحنث أيضا لا يقال اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبى مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر ومهاجرة المؤمن فوق ثلاثة أيام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد يفضى الى ثلاثة معاص لانا نقول المعتبر فى هذا الباب هو القصد وهذه الثلاثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبى لانه لو قال لا يكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف حينئذ وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى الاصل وان كان مهجورا شرعا (واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهى أولى عند أبى حنيفة رحمه الله خلافا لهما) يعنى ماذكرنا سابقا كان فى الحقيقة المهجورة فان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة فى العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة أو غالبا فى الفهم من اللفظ فحينئذ الحقيقة أولى عند أبى حنيفة رحمه الله وعندهما المجاز

بالمشتق تعلقه بزمان الاتصاف بمبدئه (قوله من لم يرحم الخ) فى المشكاة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا رواه الترمذى (قوله فيصرف الى المجاز اطلاقا لاسم الكل) أى المركب من الذات ووصف الصبا على الجزء وهو الذات (قوله عن الواحد) وهو هجران الصبى (قوله الى ثلاثة معاص) والعجب مما قيل حاصل الكلام انه أورد أن الحمل على الذات يستلزم محظورات أربعة ترك الترحم مادام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع المؤمن دائما وهجران المؤمن فوق ثلاثة أيام انتهى (قوله فلا تعتبر) ألا يرى أنه لو قال لا أكلم هذه الذات لا يكون مرتكبا للمنهى عنه وان لزم منه الهجران كذا قال ابن الملك (قوله يتقيد الخ) حتى لو كلمه بعد ما كبر لا يحنث (قوله صار مقصودا بالحلف حينئذ) أى حين التنكير فلا يمكن أن يلغو الوصف ويراد الذات مجازا بخلاف ما اذا قال هذا الصبى فان وصف الصبا ضمنى لان الوصف فى الاشارة لغو فيعتبر الذات هنالك (قوله وهو داع الخ) جواب سؤال وهو أن وصف الصبا كيف صار مقصودا بالحلف بعدم التكلم ثم فى الجواب نظر فانا لا نسلم أن وصف الصبا نظرا الى سفاهة الصبى داع الى الحلف بعدم التكلم بل هو داع الى التأديب لمن كان ولى الصبى والى النصيحة لمن له النصيحة فان حالة الصبا حالة الرحمة وفى ترك التكلم تركها فتأمل (قوله فيصار الخ) تفريع على قوله صار مقصودا الخ أى يصار الى الاصل أى الحقيقة وان كان الاصل مهجورا شرعا ونظيره ما اذا قال رجل والله لاسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كانت السرقة حراما لان السرقة مقصودة باليمين فلا يلغو الكلام (قوله ماذكرنا) من أن المصير الى المجاز (قوله متعارفا) اعلم أنه لم يذكر محمد رحمه الله تفسير المتعارف فاختلف المشايخ فى تفسيره فقال مشايخ بلخ المراد من التعارف التعامل وقال مشايخ العراق المراد به التبادر والتفاهم فأشار الشارح رحمه الله الى هذا الاختلاف بقوله غالب الخ (قوله الحقيقة أولى) لان العمل بالاصل ممكن بلا مشقة فلا يعدل الى

كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من هذا الفرات وهذا بناء على أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم

فقط أولى في رواية وعموم المجاز في رواية (كما اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة أو لا يشرب من هذا الفرات) فان حقيقة الاول أن يأكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتؤكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال في العادة فعنده انما يحنث اذا أكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا أكل من الخبز أو منهما بان يراد باطنها وعلى هذا ينبغي أن يحنث بالسويق أيضا ولكن لما كان جنسا آخر في العرف لم يعتبر وحقيقة الثاني أن يشرب من الفرات بطريق الكرع وهي مستعملة كما هو عادة أهل البوادي ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو أن يشرب من غرف أو اناء يحصل فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف أو بهما وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيأ فعلى حسب ما نوى (وهذا بناء على أصل آخر وهو أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم) يعني أن الخلاف المذكور بين أبي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رحمهما الله مبني على أصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف الحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطا وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا بد في الخلف أن يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق أيضا لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم أي قوله هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن هذا ابني مرادا به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازا عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مرادا به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول أولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل بأصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم أي حكم

الحلف عند وجود الاصل (قال الفرات) في المنتخب فرات بالضم آب خوش ورود خانه ايست نزديك كوفه (قوله الاول) أي قوله لا يأكل من هذه الحنطة (قوله وهو) أي أكل عين الحنطة (قوله لانها تغلى الخ) في الصراح اغلاء جوشانيدن والقلي بريان كردن كوشت وبزآن والقضم خائيدن وخوردن چيزى خود وريزه كه بكرانهاى دندان كفانيده شود والخبز بالضم نان (قوله غالب الاستعمال) وغالب في الفهم أيضا فانه اذا قيل أهل بلد كذا يأكلون الحنطة يفهم منه أن طعامهم من أجزاء الحنطة لا من أجزاء الشعير (قوله يحنث اذا أكل الخ) فانهما أخذا الحنطة مجازا بمعنى الخبز (قوله أو منهما) أي من الخبز وعين الحنطة (قوله بان يراد) أي على سبيل عموم المجاز (قوله وعلى هذا) أي على عموم المجاز ينبغي أن يحنث بالسويق أيضا أي عندهما لان السويق الحنطة من أجزاء باطنها وهذا اعتراض (قوله ولكن الخ) جواب للاعتراض (قوله جنسا آخر) أي غير جنس الدقيق ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا كذا قال ابن الملك رحمه الله (قوله الثاني) أي قوله لا يشرب من هذا الفرات (قوله أن يشرب الخ) فان من ابتدائية فالمعنى لا يشرب مبتدئا من هذا الفرات (١٧٨) (قوله الكرع) هو أن يتناول الماء بفيه من موضع الماء في الغياث كرع بفتحتين آب بدهان خوردن از جوى (قوله غالب الاستعمال) وغالب في الفهم أيضا فانه اذا قيل بنو فلان يشربون من هذا الفرات يفهم منه انهم يشربون من ماء منسوب اليه والغرف بالفتح بمشت آب بركرفتن كذا في المنتخب (قوله بالاناء والغرف) هذا على أخذ المجاز (قوله أو بهما وبالكرع) هذا على أخذ عموم المجاز (قال الخلفية) أي خلفية المجاز عن الحقيقة فاللام عوض عن المضاف اليه (قوله الخلاف المذكور) أي أن الحقيقة المستعملة عنده أولى من المجاز المتعارف خلافا لهما (قوله مبني) ايماء الى أن لفظ البناء في المتن مصدر مبني للمفعول (قوله خلف عن الحقيقة الخ) أي فرع للحقيقة فانها هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار فمتى ثبتت لا يصار الى المجاز (قوله ولا بد في الخلف الخ) لان هذا الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل (قوله في التكلم) فالتكلم بالحقيقة أصل والتكلم بالمجاز فرعه (قوله أي قوله) أي لعبد معروف النسب يولد مثله لمثله (قوله خلف عن قوله هذا حر) فالتكلم باللفظ الذي يفيد القائل ذلك المعنى كالحرية مثلا بطريق المجاز خلف عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة (قوله لانه يبقى الخ) توضيح المقام أن الاصل الحقيقة هذا ابني مرادا به البنوة والفرع المجاز هذا ابني مرادا به الحرية وهذا عندهما فعلى التقرير الاول لكلام الامام يبقى الاصل والخلف على حالهما لا يتغيران أصلا ويكون الخلاف بينهما وبينه في جهة الخلفية فقط وأما على التقرير الثاني لكلام الامام فالاصل الحقيقة هذا حر فوقع الاختلاف بينهما وبينه في الاصل الحقيقة مع أنهم قالوا انه لا خلاف بينهما وبينه الا في جهة الخلفية فلذا كان التقرير الاول أولى فتأمل (قوله وعندهما المجاز الخ) قالا ان الحكم مقصود من الكلام والعبارة وسيلة الى المقصود فاعتبار الخلفية في المقصود أولى وقال الامام ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ على ما مر فالخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ أولى والحق قول الامام يشهد به تتبع

و يظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابنى) اعلم أن الكلام اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة أولى عند أبى حنيفة وعندهما العمل بعموم المجاز أولى حتى اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة فعنده يقع على عينها دون ما يتخذ منها لان هذه الحقيقة مستعملة فان الحنطة تقلى وتغلى وتؤكل قضمًا فمنعت المصير الى المجاز وعندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا وكذا اذا حلف لا يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرع خاصة لان الشرب من الفرات حقيقة أن يضع فاه عليه ويشرب منه فمن لابتداء الغاية وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات والنسبة لا تنقطع بالاوانى وان شرب من نهر يأخذ من الفرات لا يحنث لانقطاع النسبة فخرج عن عموم المجاز وهذا يرجع الى أصل وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم دون الحكم عند أبى حنيفة رحمه الله فاعتبر الرجحان فى التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة أولى لان الخلف لا يزاحم الأصل وان عم حكم الخلف فيجعل اللفظ عاملا فى حقيقته عند الامكان اذ المصير الى المجاز عند تعذر اعماله فى حقيقته ولم توجد وعندهما هو خلف عن الحقيقة فى الحكم وفى الحكم للمجاز رجحان لانه يشمل الحقيقة والمجاز فصارت مشتملة على حكم الحقيقة فصار أولى وتظهر فائدة الخلاف فى هذا وفى قوله لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابنى يعتق عنده وعندهما لا يعتق والحاصل أن ما صار مجازا عنه وخلفا لابد أن يكون متصور الوجود بلا خلاف وان المجاز خلف عن الحقيقة بلا خلاف وانما الخلاف فى كيفية الخلافة فقالا هذه الخلفية فى حق الحكم أى اذا تعذر حكم الحقيقة بعارض يصار الى المجاز لاثبات حكم حكم الحقيقة خلفا عن حكم الحقيقة حتى لا يلغو الكلام لان المقصود هو الحكم اذ الكلام وضع له فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود أولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهو العبارة ففى كل موضع انعقد الكلام لايجاب الحكم الاصلى وامتنع وجوده

هذا ابنى مرادا به الحرية خلف عن حكمه مرادا به البنوة فينبغى أن يستقيم الحكم الحقيقى ولم يحمل بعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده فى التكلم فالتكلم بالحقيقة أولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى الحقيقى وهو مستعمل فى العادة غير مهجور فيها فأنه ضرورة داعية الى صيرورته مجازا وعندهما لما كان خلفا عنه فى الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه عاما شاملا للحقيقة أيضا فلابد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة الداعية اليه (و يظهر الخلاف فى قوله لعبده وهو أكبر سنا منه هذا ابنى) أى تظهر ثمرة الخلاف بين أبى حنيفة رحمه الله وصاحبيه فى قول الرجل لعبده هذا ابنى والحال أن العبد أكبر سنا من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند أبى حنيفة رحمه الله هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبرا موضوعا لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان أبا حنيفة قال فى قول الرجل لعبده أعتقتك قبل أن تخلق أو أخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح أيضا بل معناه أن يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة أيضا ولم يمتنع عقلا فقوله أعتقتك قبل أن تخلق أو أخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابنى لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من أجل ان المشار اليه أكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر

الاستعمالات فان الحكم الحقيقى للكلام كثيرا ما يكون مع الاعم والرحمن على العرش استوى و يصار عند البلغاء الى المجاز قال أعظم العلماء رحمهم الله تعالى كل مجتهد مكلف بما يظهر له من المرجح والنكتة ونكتة الامام أظهر عندنا (قوله عن حكمه) أى عن حكم هذا ابنى (قوله أن يستقيم) أى يمكن فلو كان المعنى الحقيقى ممتنعا لا يصح المجاز عندهما (قوله ولم يحمل الخ) كأنه لم يحمل المعنى الحقيقى فى قوله هذا ابنى مشيرا الى العبد الذى هو معروف النسب و ولد مثله لمثله لعارض شهرة نسبه من الغير وان كان يمكن لانه ولد مثله لمثله (قوله حتى يصار الخ) احترازا عن الغاء الكلام (قوله فاذا كانت الخ) شروع فى بيان وجه البناء (قوله وهو) أى المعنى الحقيقى (قوله فيها) أى فى العادة (قوله لما كان) أى المجاز (قوله رجحان الخ) والمرجوح فى مقابلة الراجح ساقط فيترك فالعبرة حينئذ بالمجاز ولقائل أن يقول ان غلبة الاستعمال لا تكون مرجحة فان العلة لا تترجح بزيادة من جنسها فكان استعمال الحقيقة مثل تعارف المجاز والعمل بالاصل أى الحقيقة ممكن فله الاعتبار (قوله للضرورة الداعية اليه) وهو تعارف المجاز (قال وهو) أى العبد أكبر سنا من المولى أو يكون مساويا سناله وتخصيص ذكر الاكبر للتمثيل أو لكونه أوضح لا للتقييد (قوله ثمرة الخلاف الخ) أقحم الشارح لفظ الثمرة ايماء الى أنه لا معنى لظاهر قول المصنف و يظهر الخلاف فى الخ لان الخلاف لا خفاء فيه حتى يظهر فهذا القول على حذف المضاف (قوله والحال الخ) ايماء الى أن الواو فى قول المصنف وهو أكبر الخ للحال (قوله بل معناه) أى معنى كون الكلام صحيحا (قوله ليس كذلك) فان ترجمته اللغوية ممتنعة عقلا (قوله لو قال) أى قائل

بعارض ينعقد لايجاب الحكم الخلفى وفى كل موضع لم ينعقد الحكم الاصلى لاينعقد الحكم الخلفى ثم قوله هذا ابنى لاكبرسنامنه لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البنوة لاستحالته فلا يجعل مجاز عن حكم حكم البنوة وهو الحرية كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلى وهو البر لم ينعقد للحكم الخلفى وهو الكفارة حتى لو كانت الحقيقة متصورة بان كان أصغر سنا منه وهو ثابت النسب من غيره يصار الى اثبات حكم حكم الحقيقة وهو العتق خلفا عن حكم الحقيقة مجازا لان الحقيقة ممكنة بان كان ولده وقد اشتهر نسبه عن غيره الا أنه امتنع اعماله للحكم بثبوت نسبه من الغير فجعل مجازا عن حكم حكم الحقيقة وهو الحرية كما فى الحلف على مس السماء فانه ينعقد فى حق الخلف وهو الكفارة لانعقاده فى حق الاصل وهو البر لان مس السماء متصور فالملائكة يصعدون السماء وكذا فى قوله وهبت ابنتى منك حكمه الاصلى متصور لان احتمال بيع الحرة وهبتها كاحتمال مس السماء لان تمليك الحر كان مشروعا فنسخ مجازا عن حكم الحقيقة أما هذا فمستحيل قطعا وقال أبو حنيفة رحمه الله الخلفية فى حق التكلم أى التكلم بلفظ الحقيقة اذا أريد به الموضوع له أصل والتكلم بهذا اللفظ اذا أريد به المجاز خلف لان الحقيقة والمجاز وصفا اللفظ بالاجماع فكان اعتبار الخلفية والاصالة فى التكلم أولى لانه يصير خلفا فيما هو وصفه لا فى غيره بل هو فى الحكم أصل الا ترى أن الحكم لا يتغير اذ الحرية لاتختلف وانما تتغير العبارة بان صارت مجازا مستعملة فى غير الموضع الاصلى بعدما كانت حقيقة ولو كان خلفا فى الحكم لتغير الحكم به دون العبارة واذا كانت الخلفية فى التكلم فيحتاج الى صحة التكلم حتى يصير غيره مجازا عنه عند التعذر سواء كان صالحا لحكمه الاصلى أم لا كالاستثناء فان من قال لامرأته أنت طالق ألفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة وايجاب ما زاد على الثلاث باطل حكما ومع ذلك صح الاستثناء لانه صحيح من حيث التكلم والاستثناء تصرف فى التكلم وهنا التكلم صحيح لانه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين وهو العتق من حين ملكه اذ البنوة فى المملوك مستلزم الحرية فصار مستعارا له بغير نية كالنكاح بلفظ الهبة صونا لكلام العاقل عن الالغاء حتى اذا لم يصح التكلم أصلا لغة لم يصر مجازا عن الحقيقة فى التكلم لانه لم يصح تكلما بخلاف قوله يا ابنى لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فلما لم يكن المعنى مطلوبا لم يجز الاستعارة لتصحيح معناه وهذا لان المصير الى المجاز فيما سبق لصيانة كلام العاقل عن الالغاء والكلام هنا مصون بدون اثبات المجاز لحصول المقصود وهو استحضار المنادى بخلاف قوله يا حر أو يا عتيق فانه يستوى نداؤه وخبره لانه وضع للتحرير فأقيم عينه مقام معناه فكان المعنى مطلوبا بكل حال فيعتق على أى وجه أضافه الى المملوك ثم زعم بعضهم أن قوله هذا ابنى مجاز عن قوله عتق على من حين ملكته أو من قوله هذا حر وليس كذلك لان الحقيقة ممكنة فيه ولا خلاف فيه بل الحق أن قوله هذا ابنى مجاز فى الاكبر سنا منه لاثبات العتق عن قوله هذا ابنى فى هذا المحل من غير نظر الى أنه صالح لحكمه الاصلى أم لا عنده ولا يلزم أن فخر الاسلام قال فى أثناء التقرير الا ترى أن العبارة تتغير به دون الحكم ولا تغير على هذا التقدير لان العبارة تتغير به من الحقيقة الى المجاز فقوله هذا ابنى فى موضعه الاصلى حقيقة وفى أكبر سنا منه مجاز فتغيرت حيث استعملت فى غير موضعه الاصلى

منى ابنى لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابنى صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقى محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب دائما وعندهما لما كانت الخلفية فى الحكم وكان امكان المعنى الحقيقى شرط الصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذى هو العتق لا يقال

فينبغى

(قوله لغا هذا الكلام) لعدم استقامة الترجمة المفهومة منه لغة (قوله الى الخارج) وهو كبر المشار اليه (قوله صير الى المجاز الخ) أى بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لاستلزام البنوة فى المملوك الحرية اعترض عليه بان المجاز أى العتق لا يتعين ههنا فانه يجوز أن يراد الشفقة فلابد فى المجاز من النية وأجيب بان الفهم يسبق فى هذا ابنى عند تعذر المعنى الحقيقى الى العتق لا الى غيره فلذا لا يكون المجاز ههنا مفتقرا الى النية بخلاف ما اذا قال لعبده يا ابنى أو يا أخى فانه لا يتبادر منهما الى العتاق لان الغرض فى النداء استحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير أن يقصد الى معناه فلا يحتاج الى أن يصح هذا الكلام بالحمل على المعنى الحقيقى أو المجازى عند تعذره بخلاف الخبر كهذا ابنى فانه لا بد من تصحيحه مهما أمكن فان قلت فعلى هذا ينبغى أن لا يعتق بمثل يا حر فان الغرض منه النداء لا غير قلت ان لفظ الحر علم للعتق وصريح فيه فيقوم مقامه وليس على دينه لفظ آخر تأمل (قوله وهو) أى المجاز (قوله الخلفية) أى خلفية المجاز عن الحقيقة (قوله لغا هذا الكلام) أى قوله لعبد الاكبر سنا هذا ابنى

بوضعه أن قولك أسد للهيكل المخصوص مغاير لقولك أسد للانسان الشجاع اذ الاول حقيقة والثاني مجاز والمجاز غير الحقيقة ثم لابي حنيفة رحمه الله في تخريج هذا المجاز طريقان أحدهما أنه جعل هذا اقرارا منه بالحرية من حين ملكه أي صار قوله هذا ابني لا كبر سنا منه اقرارا بعتقه من حين ملكه لان ما صرح به وهو البنوة سبب لحريته من حين ملكه والثاني انه بمنزلة التحرير ابتداء لانه ذكر كلاما هو سبب للتحرير في ملكه وهو البنوة فكان هذا انشاء عتق ولهذا لا تصير الام أم ولد له لانه ليس لتحرير العبد ابتداء تأثير في اثبات أمومية الولد للام لانه لا يملك ايجاب ذلك الحق لها بعبارته ابتداء بل بفعل هو استيلاد ولهذا لو ورث رجلان عبدا ثم ادعى أحدهما أنه ابنه ضمن لشريكه قيمة نصيبه اذا كان موسرا كما اذا أعتقه ولو لم يكن اعتاقا مبتدأ لما غرم لانه لو ورث ابنه مع غيره لا يضمن لشريكه لعدم الفعل منه فعلم أن ذلك كالتحرير المبتدأ منه والاول أصح لانه ذكر في كتاب الاكراه اذا أكره على أن يقول هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه انما يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة انشاء العتق ووجوب الضمان في مسألة الدعوى بهذا الطريق أيضا وهو الاقرار بالحرية لا باعتبار انشاء التحرير فانه لو قال عتق علي من حين ملكته يضمن لشريكه فكذا اذا قال هذا ابني لان موجب قوله هذا ابني عتقه من حين ملكه فلا ضرورة في جعله تحريرا مبتدأ وهو اخبار وعلى هذا الطريق يصير مقرا بحق الام أيضا فتصير أم ولد له لان كلامه كما جعل اقرارا بحرية الولد جعل اقرارا بأمية الولد للام لان هذا الحق يحتمل الاقرار وما تكلم به سبب موجب هذا الحق لها في ملكه كما هو موجب حقيقة الحرية للولد (وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كقوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبدا) عندنا خلافا للشافعي غير أنه اذا دام على هذا اللفظ فالقاضي يفرق بينهما لا باعتبار أن هذا اللفظ يوجب الفرقة اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام كما في الرضاع ولكن لانه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة معلقة فيفرق القاضي نفيا للظلم وانما قلنا بأنه تعذرت الحقيقة والمجاز هنا أما الحقيقة فظاهر في الاكبر سنا منه وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لثبوت النسب من الغير فلا يصدق في حقه لان اقرار المرء على غيره غير معتبر ولا يثبت في حق المقر خاصة أيضا كما في مسألة العبد المعروف نسبه بناء على اقراره لان القاضي كذبه فيه هنا لانه اقرار على الغير لانها تحرم عليه به فقام تكذيب القاضي مقام رجوعه لان تكذيب الشرع لا يكون أدنى من تكذيب نفسه والرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح فكأنه رجع عن اقراره في حق نفسه

فينبغي أن يكون قوله زيد أسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لانسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه أي زيد كالاسد وأما قوله رأيت أسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة خبر الرؤية لا كونه أسدا حتى يلزم المحال قصدا وقيل يمكن كونه أسدا بالمسخ وهو بعيد (وقد تتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا) يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة (كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك أبدا) فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال أن تكون بنته وان كانت أصغر سنا منه وكذا اذا كانت أكبر سنا منه فانه استحال أن تكون بنته أبدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر وأما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا لكان من قوله أنت طالق وهو باطل لان

(قوله حتى يلزم المحال) فيه أن الكلام المشتمل على المحال باطل سواء كان المحال مقصودا أو غير مقصود فلا بد من التأويل في ذلك الكلام لاجل تصحيحه كذا قيل (قوله يمكن الخ) ومثل هذا الامكان يكفي للصير الى المجاز (قوله وهو بعيد) لعل وجه البعد أنه لا مسخ في هذه الامة على أنه لو اعتبر المسخ لما يلغو هذا ابني مشيرا الى الاكبر سنا عند الصاحبين لانه يمكن أن يكون ابنا منه بالمسخ تأمل (قال وقد تتعذر الخ) أي يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز وليس المراد بالتعذر ههنا مقابل المهجور (قال اذا كان الحكم الخ) أي يكون مفاد اللفظ ممتنعا في محل استعمل فيه اللفظ وان كان ممكنا في محل آخر (قوله فيلغو الخ) لان الكلام موضوع لافادة المعنى فاذا تعذر معناه الحقيقي والمجازي صار لغوا ضرورة (قال وتولد لمثله) أي حال كون زوجته بسن تولد مثلها لمثل هذا القائل (قال حتى لا تقع الخ) وأما اذا قال لزوجته أنت علي مثل أمي

ونوى به الطلاق فيقع الطلاق لا لانه استعارة بل لانه تشبيه في الحرمة (قوله ظاهر) فان ثبوت النسب من الغير وكبر السن مانع من أن يثبت النسب شرعا من القائل (قوله لو كان مجازا لكان الخ) وجه الملازمة أن التحريم الذي في وسع القائل ليس الا التحريم بالطلاق وأما التحريم المؤبد فليس في وسعه

لارتداد اقراره عند القاضي وعند الرجوع عن الاقرار لا يبقى الاقرار فلم يثبت النسب مطلقا ولا في حقه بخلاف مسئلة العبد لانه ليس باقرار على الغير لان العبد لا يتضرر بالحرية ومن يتضرر به لا يثبت في حقه وهو الاب والرجوع عن العتق لا يصح فيعتق فعلم بأنه تعذرت الحقيقة وتعذر العمل بالمجاز في الفصلين أي الاصغر سنا منه والاكبر سنا منه وهو الطلاق المحرم أيضا لانه لا مناسبة بين الحرمة الثابتة بالبنتية وبين الحرمة الثابتة بالطلاق بل بينهما منافاة لان الحرمة لو ثبتت بهذا الكلام تنافي النكاح والحلية ولا يرتفع أصلا ولا يصلح حقا من حقوق النكاح والحرمة الثابتة بالطلاق حق من حقوق النكاح لانه تملك بالنكاح و يرتفع برافع فلم يجز أن يستعار قوله هذه بنتي للطلاق المحرم بخلاف قوله هذا ابني فان الحرية الثابتة بهذا الكلام لا تنافي الملك لان عمله في الحقيقة عتقه من حين ملكه لا انتفاء الملك من الاصل وعمله في المجاز عتقه من حين ملكه أيضا فصلح مجازا والاصل أن الكلام اذا كان له حقيقة ولها حكم يصار الى اثبات حكم تلك الحقيقة مجازا عند تعذر اثبات الحقيقة وقد أمكن هذا العمل في هذا ابني ولم يمكن في هذه بنتي

فصل

(الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج

الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والبنتية تقتضي أن تكون محرمة أبدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه فلا تقع الحرمة بذلك القول أبدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا أصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة فقوله أو أكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من قوله معروفة النسب يعني لابد أن تكون معروفة النسب في حين كونها مولودة لمثله أو أن تكون أكبر سنا منه حتى تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بأن كانت مجهولة النسب ولم تكن أكبر سنا منه يثبت نسبها منه فما قيل ان قوله أو أكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا اللفظ قبل تأكده بالقبول * ثم شرع المصنف رحمه الله بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال (والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج) فان الصلاة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه

(قوله تقتضي أن تكون الخ) فتستدعي البنتية عدم صحة النكاح فبين الطلاق والبنتية منافاة ولا استعارة مع التنافي وفيه ان البنتية تستلزم الحرمة المؤبدة كما قلتم فتستلزم الحرمة المطلقة لاستلزام المقيد المطلق فيجوز أن تكون مجازا عن مطلق الحرمة فيقع بها الطلاق لوجود مطلق الحرمة في الطلاق (قوله عنه) أي عن قوله أنت طالق (قوله اذا أصر) أي الزوج (قوله صار ظالما الخ) لانه يمنع عن وطئها عند الاصرار فتكون هي كالمعلقة (قوله كما في الجب والعنة الخ) المجبوب وهو مقطوع الذكر والخصيتين وحكمه أنه اذا طلبت امرأة المجبوب التفريق فرق الحاكم في الحال لعدم فائدة التأخير والعنين فعيل بمعنى فاعل من عن اذا عرض وهو في الشرع من لا يقدر على جماع فرج زوجته وحكمه أنه اذا طلبت امرأته التفريق أجله الحاكم سنة قمرية سوى مدة مرضها ومرضه فان وطئ في هذه المدة فبها والا فرق القاضي بينهما ان أبى طلاقها كذا في الدر المختار (١٨٢) (قوله أو أن تكون الخ) معطوف على قوله أن تكون الخ (قوله يثبت نسبها منه) أي من القائل وفرق القاضي بينهما (قوله فتوهم ساقط) لانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحالت أن تكون بنته وان كانت أصغر سنا منه فلا حاجة الى ضم كبر سنها مع كونها معروفة النسب هذا اذا كان قوله أو أكبر الخ معطوفا على قوله وتولد الخ وأما لو كان معطوفا على قوله تولد الخ فيأباه الواو الحالية في قوله وتولد الخ اذ لو كان قوله أو أكبر سنا الخ معطوفا على قوله وتولد الخ يقال وهي معروفة النسب وتولد لمثله أو أكبر سنا منه الخ كما لا يخفى على واقف السوق كما في التنوير بناء على ذلك العطف خواه جنين باشد كه مثل زوجه زائيده ميشود از مثل اين زوج ويا زوجه أكبر درسن باشد از وى الخ لا تصغ اليه (قوله كذلك) أي لا يثبت النسب (قوله حتى لا تحرم) وحينئذ فوضع مسئلة المتن في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها أظهر كذا في الكشف (قوله وقوله صحيح) فلعل الزوج المقر يرجع (قوله بالقبول) أي بقبول المقر له (قوله وهي خمسة) أي دلالة العادة ودلالة اللفظ في نفسه ودلالة سياق النظم ودلالة حال المتكلم ودلالة محل الكلام (قوله على ما زعمه) فيه ايماء الى أن في الحصر في الخمسة كلاما على ما سيقول الشارح رحمه الله (قال تترك) أي بلا نية من المتكلم (قال بدلالة العادة) أي العادة في استعمال الالفاظ وفهم المعنى منها ثم اعلم أنه انما تركت الحقيقة بدلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام فاذا كان مستعملا لشيء عرفا ونقل عن معناه اللغوي فهذه العادة أي عادة الاستعمال رجحت ارادته فيترك معناه الحقيقي ثم اعلم أن ترك الحقيقة بدلالة العادة مقيد بما اذا لم تكن الحقيقة مستعملة اذ لو كانت الحقيقة مستعملة كانت أولى عند الامام من المجاز المتعارف على ما مر (قال كالنذر الخ) فانه محمول على ما هو معتاد في الشرع فلو كان

الناذر غير صاحب عادة بالمعنى الشرعي وغير عالم به بل كان من أهل الحرب فينبغي أن ينصرف نذره الى اللغة كذا قيل (قوله وقوله عليه السلام واذا كان الخ) أورده على القاري في شرح مختصر المنار (قوله الى الاركان المعلومة) من القيام والقراءة وغيرهما (قوله معناه الاول) أي الدعاء (قوله تجب عليه الصلاة الخ) فان عادة أهل الاسلام أن ينذروا العبادة المعهودة لا الدعاء (قوله الى المناسك) المنسك كمجلس ومقعد جاهي عبادة يقال أرنا مناسكنا أي متعبدا تنا وذات عبادة كذا في منتهى الارب (قوله تجب عليه العبادة المعهودة الخ) فان عادة أهل الاسلام أن ينذروا العبادة المعهودة لا القصد (قوله وكذا قوله لا يضع الخ) فالمعنى الحقيق وهو وضع القدم حافيا ترك والمتعارف معتادا هو المعنى المجازي وهو الدخول (قال في نفسه) أي لا بالنظر الى السياق والسباق والعادة (قوله أو لمعنى الخ) معطوف على قوله المعنى الخ (قوله ويسمى هذا مشككا) لتفاوت الافراد بالزيادة والنقصان (قوله زائدا أو ناقصا) فبعض الافراد في القوة بمرتبة كأنه ليس فرداله وبعض الافراد في الضعف بمرتبة كأنه ليس فرداله (قوله فالاول) أي ما اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى فيه قوة (قال فلا يتناول لحم السمك) هذا اذا لم ينو شيأ وأما اذا نوى تناول لحم السمك فيتناوله كذا قيل (قوله اذ هو مشتق الخ) يعني أن اللحم مأخوذ من الالتحام

يقال التحم الحرب أي اشتد فسمي

و بدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأ كل لحما وكقوله كل مملوك لي حر وعكسه الحلف بأ كل الفا كهة

وقوله عليه السلام واذا كان صائما فليصل أي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان قال أحد لله علي أن أصلي تجب عليه الصلاة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي أن أحج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر الالفاظ المنقولة شرعا أو عرفا أو خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على مامر (وبدلالة اللفظ في نفسه) أي باعتبار مأخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بأن كان اللفظ مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ماوجد فيه ذلك المعنى ناقصا أو لمعنى فيه نقصان وضعف فيخرج ماوجد فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد فيه زائدا أو ناقصا فالاول (كما اذا حلف لا يأ كل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب) فان لفظ اللحم لا يتناول السمك اذ هو مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموى لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف لحم السمك وان كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأ كلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رحمه الله في أنه يحنث بأ كل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل مأخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وأم الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية والثاني ماذكره بقوله (وعكسه الحلف بأ كل الفا كهة) أي عكس المذكور من المثالين ما اذا حلف لا يأ كل الفا كهة (فلا يتناول العنب)

اللحم بهذا الاسم لما فيه من الشدة ولا شدة بدون الدم الذي هو أقوى الاخلاط في الحيوان والسمك لا دم فيه وما يسيل عنه عند الشق فذلك ليس بدم انما هو ماء أحمر ويطلق عليه الدم مجازا لان الدموى الخ ولقائل أن يقول انا لا نسلم أن اللحم مأخوذ من الالتحام بل هو مأخوذ من اللحم لان الحرب لما صار شديدا صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى واذا ترك عامة العلماء هذا الدليل وقالوا اذا حلف لا يأ كل لحما لا يتناول لحم السمك لان بائع لحم السمك لا يسمى بائع اللحم في العرف ومبنى الايمان على العرف واليه أشار الشارح بقوله ولان بائعه الخ (قوله أطلق) أي اللحم (قوله في قوله تعالى الخ) لتأ كلوا منه أي من البحر لحما طريا هو السمك ووصفه بالطراوة لانه أرطب اللحوم فيسرع اليه الفساد فيسارع الى أ كله قال البيضاوي والطري بتشديد الياء تازه (قوله وبه) أي بقوله تعالى (قوله يحنث الخ) فان مطلق اسم اللحم يتناوله (قوله المكاتب) هو من عقد مع مولاه بأنه يؤدي الى المولى هذا القدر من المال ثم يعتق (قوله لانه) أي لان المملوك (قوله فيتناول المدبر وأم الولد) فانهما مملوكان يدا ورقبة والمدبر من قال له المولى اذا مت فأنت حر وأم الولد أمة استولدها المولى وحكمهما أنهما يعتقان بعد موت المولى (قوله لانه) أي لان المكاتب مملوك رقبة فان المكاتب عبد مابقي عليه درهم كذا جاء في الحديث ولذا اذا عجز عن بدل الكتابة يعود الى الرق (قوله لا يدا) أي ليس بمملوك يدا ليتحقق مقصود الكتابة وهو أداء البدل فيملك المكاتب البيع والشراء وأمثالهما (قوله فكان ناقصا الخ) وفيه أنه لو كان الملك في المكاتب ناقصا وفي المدبر وأم الولد كاملا فلا تتأدى الكفارة به وتتأدى بهما مع أنه ليس كذلك وأجيب بأن مدار الكفارة على الرق والرق فيهما ناقص فان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يرتفع بوجه والرق فيه كامل لانه عبد كما كان اذا عجز فلذا لا تتأدى الكفارة بهما وتتأدى به (قوله والثاني) أي ما اذا كان اللفظ موضوعا لمعنى فيه ضعف (قوله أي عكس المذكور الخ) لما كان الضمير في قول المصنف وعكسه

ضمير الواحد المذكور سابقا مثلا لان فليس الضمير مطابقا لمرجعه أشار الشارح الى أن الضمير يرجع الى المذكور من حيث هو مذكور وهو واحد (قوله لما يتفكه) أى يتنعم به والتفكه بشكفت امدن از چيزى والرطب خرماى تر والرمان انار كذا فى منتهى الارب (قوله وأما ادخال الطرار الخ) جواب اشكال تقريره أنه يلزم على ماذكرتم عدم دخول الطرار فى السارق اذ فى الطرار زيادة ليست فى السرقة فانه يأخذ عن اليقظان (قوله لمعنى الاصل) أى السرقة (قوله له) أى لمعنى الاصل (قوله من قبيل دلالة النص) قد مر البحث فيه فتذكر (قوله فلا تقل لهما) أى للوالدين (أف) وهو صوت يدل على تضجر وقيل اسم الفعل الذى هو التضجر كذا قال البيضاوى (قوله للضرب والشتم) متعلق بالاشتمال فالضرب والشتم مكملان لمعنى الايذاء (قوله زيادة العنب) وهو القوام (قوله فانه مغير لمعنى التفكه) وهو التلذذ والتنعم لان الغذاء مقصود والتفكه أمر زائد غير مقصود فيكون مغيرا لمعنى التبعية كذا قال ابن الملك (قوله وعندهما يحنث الخ) قيل ان هذا الاختلاف اختلاف عصر وزمان فأبو حنيفة أفتى على عرف زمانه فان أهل زمانه لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف فى زمانهما (قوله لانها) أى العنب والرطب والرمان (قوله أى بسبب سوق الكلام)

وبدلالة سياق النظم كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما فى يمين الفور

لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ حال كونه زائدا على ما يقع به قوام البدن فهو موضوع للنقصان والعنب والرطب والرمان فيها كمال ليس فى الفاكهة وهو أن يكون به قوام البدن ويكتفى بها فى بعض الامصار للغذاء فلا يدخل فى الناقص وأما ادخال الطرار فى السارق وان كان فيه كمال أيضا من السارق فلأن ذلك الكمال والزيادة ليس بمغير لمعنى الاصل بل مكمل له من قبيل دلالة النص فيشمله كاشتمال أف فى قوله تعالى فلا تقل لهما أف الضرب والشتم بخلاف زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضر له وعندهما يحنث بذلك كله لانها من أعز الفواكه هذا اذا لم ينو وأما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا (وبدلالة سياق النظم) أى بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية التحقت به سواء كانت سابقة أو متأخرة (كقوله طلق امرأتى ان كنت رجلا) حتى لا يكون توكيلا فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذى قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا أعتدنا للظالمين نارا حيث تركت حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى أعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ (وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم) وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ دالا على العموم بحقيقته (كما فى يمين الفور) وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التى لا لبث فيها ولا ريث باعتبار فوران الغضب كما اذا أرادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فأنت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام أن تطلق فى كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذى حدث فى المتكلم وقت خروجها يدل على أن المراد هى هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل

ايماء الى أن السياق مصدر بمعنى السوق فليس المراد بالسياق ههنا ما يتعارف استعماله فيه وهو المتأخر مقابلا للسباق بالباء الموحدة بمعنى المتقدم وكذا قال الشارح فيما سيأتى سواء كانت الخ والمراد بالنظم بالكلام (قوله به) أى بالكلام (قوله سواء كانت) أى القرينة (قوله هذا الكلام) أى طلق امرأتى (قوله لان هذا الكلام) أى ان كنت رجلا (قوله قرن) أى ذلك الكلام به أى بذلك الفعل (قوله فيكون الكلام للتوبيخ) والمعنى انك لا تستطيع ولا تقدر على تطليق امرأتى فانه من المعلوم القطعى امتناع قدرة الرجل على طلاق امرأة الغير فهذا مجاز من قبيل اطلاق اسم أحد الضدين على الآخر فان قلت هذا يخالف ما قالوا من أنه لا استعارة مع وجود التنافى قلت ان جوازه بناء على تنزيل الضد منزلة المثل لنوع تهكم ومنعهم له بناء على عدمه فلا تخالف فتأمل (قوله انا اعتدنا) فى منتهى الارب اعتاد آماده كردن (قوله حيث تركت الخ) فان حقيقة المشيئة رفع الاثم وقرينة السياق لا تناسبه فانها ناطقة بتحقق الاثم للظالمين أى الكافرين (قوله وحقيقة قوله فليكفر الخ) وهى وجوب الكفر (قوله وحمل) أى قوله فليكفر (قوله وقصده الخ) معطوف على قول المصنف معنى عطفا تفسيريا أى حال المتكلم وقصده يدل على ترك الحقيقة (قال كما فى يمين الفور) هذا القسم من اليمين استخرجه الامام بحديث وهو أن جابرا وابنه دعيا الى نصرة انسان فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وكان القوم سابقا يقولون اليمين مؤقتة نحو والله لا أفعل اليوم كذا ومطلقة نحو والله لا أفعل كذا والامام استخرج مؤقتة معنى مطلقة لفظا كذا قال أعظم العلماء رحمه الله (قوله وهو مشتق) أى الفور مأخوذ والقدر بالكسر ديك (قوله ثم سميت الخ) يقال جاء فلان من فوره أى من ساعته واللبث درنك كردن والريث مثله وزنا ومعنى كذا فى الصراح (قوله باعتبار الخ) أى انما سميت هذه اليمين بيمين الفور لصدورها من المتكلم باعتبار فوران الغضب أى شدته والفوران

مجرك جو شيدن ديك وجشيدو بجزآن (قوله تعالى تغتدى) فى منتهى الارب تعالى بس بلندشدن و برآمدن واذا أمرت منه قلت له تعال بفتح اللام يعنى بيا والتغدى چاشت خوردن وفى الصراح غداء بالفتح والمدطعام چاشت خلاف عشاء (قوله أن يعتق عبده الخ) لانه دال لغة على مصدر منكر واقع تحت النفى فان التقدير لا أتغدى تغديا كذا قيل (قوله كان) أى الغداء (قوله بدل الخ) فان المتكلم أخرج الكلام مخرج الجواب (قال محل الكلام) أى ما وقع فيه الكلام وما يتعلق به (قوله وعدم صلاحيته) أى عدم صلاحية محل الكلام (قال انما الاعمال الخ) فان قلت ان العمل يتناول فعل القلب فالنية أيضا عمل فلا بد لها من نية فيتسلسل قلت ان المراد بالاعمال ههنا أفعال الجوارح ولو سلم أن المراد بالاعمال ههنا أعم فالنية تكون خارجة عنها بدلالة العقل فلا تسلسل (قوله على المجاز) أى المجاز بالحذف فالمضاف محذوف وأقيم المضاف اليه مقامه (قوله مراد بالاجماع) فيه انا سلمنا ان الاجماع منعقد على أن ثواب العمل منوط على النية لكن لا نسلم انعقاد الاجماع على أن الحكم الاخروى مراد فى الحديث (قوله فلانه يلزم الخ) يعنى أن المراد لما كان حكم الاعمال مجازا وصار الاخروى مرادا منه بالاجماع فلو أريد الدنيوى أيضا يلزم

وبدلالة فى محل الكلام كقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن أمتى الخطأ والنسيان) اعلم ان الاصل فى الكلام هو الحقيقة لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون هو المجاز وهو باطل بالاجماع أولا هذا ولا ذاك وهو يفضى الى أن لا يحصل الفهم فى شىء من الالفاظ الا بعد القرينة وهو باطل الا اذا دل الدليل فحينئذ يصار الى المجاز ويترك الحقيقة كما بينا أما الاول فمثل الصلاة فانها اسم للدعاء قال * وصل على دنها وارتسم * ثم سمى بها هذه العبادة المعلومة مجازا سواء كان فيها دعاء أو لم يكن كصلاة

لا حد تعالى تغد معى فقال ان تغديت فعبدى حر فان حقيقته أن يعتق عبده أينما تغدى سواء كان مع الداعى أو وحده فى بيته ولكن معنى التغدية التى حدثت فى المتكلم حينئذ يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعى فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك فى بيته لا يحنث ولا يعتق عبده (وبدلالة محل الكلام) وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقى للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد أن يحمل على المجاز (كقوله انما الاعمال بالنيات) فان معناه الحقيقى أن لا توجد أعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لانه كثيرا ما يقع العمل منافى وقت خلو الذهن عن النية فلا بد أن يحمل على المجاز أى ثواب الاعمال أو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر أنه لا يدل على أن جواز الاعمال فى الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوى كالصحة والفساد وأخروى كالثواب والعقاب والاخروى مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعى رحمه الله فلا يجوز أن يراد الدنيوى أيضا أما عنده فلانه يلزم عموم المجاز وأما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على أن جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا فى الوضوء على ما قال الشافعى رحمه الله وأما فى سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن الثواب بدون النية فات الجواز أيضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز (وقوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان) فان ظاهره

أن يكون المعنى المجازى عاما وعموم المجاز لا يقول به الشافعى وفيه أنه قد مر أن القول بعدم عموم المجاز افتراء على الشافعى فتذكر (قوله فلانه يلزم عموم المشترك) يعنى أنه لو أريد الحكم الدنيوى مع ارادة الحكم الاخروى يلزم عموم المشترك وهو الحكم وهو باطل عندنا وهكذا قال غير واحد واعترض عليه صاحب الكشف بان العموم لا يجرى عندنا فى المشترك اللفظى وهو اللفظ الذى يكون موضوعا لكل من المعانى على السواء وأما المشترك المعنوى وهو اللفظ الذى يكون موضوعا لمعنى يعم الاشياء فالعموم يجرى فيه عندنا والحكم مشترك معنوى بين الاخروى والدنيوى فلا ضير لو قيل بعمومه وأشار صاحب الدائر الى جواب ملخصه أن المراد أنه يلزم عموم ما هو مثل المشترك اللفظى فى التناول للمختلفين وهو الحكم فكما لا يعم المشترك اللفظى عندنا لا يعم ما هو مثله ولا يذهب عليك أنه لا يلزم من عدم عموم المشترك اللفظى عندنا عدم عموم ما هو كالمشترك اللفظى فان توافق المثلين فى جميع الاحكام ليس بواجب لا بد له من برهان تأمل فالصواب ما قال أعظم العلماء رحمه الله تعالى ان سياق الحديث يدل على تقدير نوع الحكم الذى هو الجزاء لانه وقع فى آخر الحديث على ما رواه الشيخان عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه وانما لامرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه وهذا بيان الحكم الجزائى لا الكيفية التى تعرض للفعل كالصحة والفساد فتدبر (قوله فى الوضوء) وكذا فى الغسل وتطهير الثياب وغيرهما (قوله وأما فى سائر العبادات الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان العبادات المحضة كالصلاة والصوم اذا خلت عن النية بطلت فصحتها منوطة على النية فصار معنى الحديث ان صحة الاعمال بالنيات (قوله لا بان النص الخ) لانه ليس معنى الحديث ان صحة الاعمال بالنيات (قال وقوله عليه السلام رفع الخ) رواه ابن ماجه وابن

الاخرس لما أنها شرعت للذكر قال الله تعالى وأقم الصلاة لذكرى أى لتذكرني فيها وكل ذكر دعاء فان من قال الله أكبر صح أن يقال دعا الله والحج فهو في اللغة القصد قال * يحجون سب الزبرقان المزعفرا * ثم صار اسما للعبادة معلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة الشاقة للزيارة والعمرة فهي في الاصل الزيارة ثم صارت اسما لزيارة مخصوصة بشرائطها وأركانها والزكاة فهي في الاصل النماء ثم صارت اسما للاداء طائفة من المال النامي بوجه مخصوص من غير أن يسبق الى الافهام معنى النماء وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق الى الافهام فاذا تعارفوا استعماله لشيء كان ذلك بحكم الاستعمال كالحقيقة لوجود أمارة الحقيقة وهي المبادرة الى الفهم ثم ان كان الاستعمال في الشرع كانت حقيقة شرعية وان كان فيه وفي غيره كانت حقيقة عرفية وصار المعنى اللغوي مجازا عرفيا أو شرعيا حتى لو نذر صلاة أو حجا أو المشي الى بيت الله يلزمه العبادة المعلومة وان لم ينو والمشي الى بيت الله غير الحج حقيقة ولكن مطلق اللفظ انصرف اليه للاستعمال فيه ولو قال لله على ان أضرب بثوبي حطيم البيت يلزمه التصدق بالثوب للاستعمال فيه وان كان اللفظ حقيقة في غيره ومن حلف لا يشترى أولا يأكل رأسا ينصرف يمينه الى ما يتعارف بيعه في الاسواق على حسب ما اختلفوا فيه وسقط غيره وهو حقيقة بدلالة العادة ومن حلف لا يأكل بيضا يختص ببيض الدجاج والاوز للاستعمال فيه عرفا ولا يتناول بيض الحمام والعصفور ومن حلف لا يأكل طبيخا فهو على ما يطبخ من اللحم أو شواء فهو على اللحم المشوي للعرف ولا يلزم أنه يحنث بأكل رأس الغنم وهو حقيقة لانه في موضعه لان الرأس عام وقد سقط بعضه فصار مجازا عند البعض منهم الكرخي لان شرط العموم الاستيعاب ولم يبق وشبيها به عند البعض لانه ليس من شرطه الاستيعاب عندهم وأما الثاني فعلى وجهين أحدهما أن يكون الاسم منبئا عن كمال في مسماه لغة ويكون في بعض أفراد ذلك المسمى نوع قصور فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد القاصر كما اذا حلف لا يأكل لحما فانه لا يحنث بأكل لحم السمك بلا نية لان اللحم يتكامل بالدم لانه ينبئ عن الاشتداد يقال التحم الحرب أى اشتد والتحمت الجراحة أى اشتدت وقويت واشتداده يكون بالدم فما لا دم له يكون قاصرا ولا دم للسمك لان الدموي لا يسكن في الماء وهو يعيش فيه ولهذا يحل بلا ذكاة ولو كان فيه دم لما حل لانها ما شرعت لازالة الدماء المسفوحة فلكمال الاسم ونقصان في المسمى خرج عن مطلق اللفظ اذ الناقص في المسمى بمقابلة الكامل في المسمى بمنزلة المجاز من الحقيقة وكقوله كل مملوك لي حر فانه لا يتناول المكاتب بلا نية لانه ليس بمملوك مطلقا لكونه مالكا يدا وباعتباره لا يكون مملوكا مطلقا فلم يتناوله مطلق اللفظ وكذا كل امرأة لي طالق لا يتناول المبتوتة وان كانت في العدة بلا نية لزوال أصل ملك النكاح ولهذا حرم وطؤها وان بقي في بعض الاحكام ولهذا تمنع من الخروج والبروز وثانيهما على عكس الاول بان يكون الاسم منبئا عن معنى القصور والتبعية وفي بعض أفراد ذلك المسمى نوع كمال وجهة أصالة فعند الاطلاق لا يتناول اللفظ ذلك الفرد الكامل كما اذا حلف لا يأكل فاكهة فانه لا يحنث بأكل الرطب والرمان والعنب عند أبي حنيفة رحمه الله لان الفاكهة اسم للتوابع لانه من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين أى متنعمين والتنعم انما يكون بامر زائد على ما يقع به القوام وهو الغذاء لان ما يتعلق به قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء في تناول ما يقع به القوام وخص البعض باسم المتنعم

يدل على أن الخطأ والنسيان لا يوجد من أمته وهو كذب باطل فيحمل على أن حكمه في الآخرة أعني المأثم مرفوع وأما في الدنيا فعزمه باق في حقوق العباد البتة وكذا في فساد الصوم بالاكل خطأ وفساد الصلاة بالتكلم خطأ فلا يصح التمسك للشافعي رحمه الله في بقاء الصلاة والصوم فتم الآن بيان

لوجود الخطأ والنسيان من الامة المحمدية على صاحبها التحية (قوله مرفوع) فان قلت ان الفقهاء قالوا يتحقق الاثم في القتل خطأ فأين رفع الاثم قلت انه لا اثم في القتل خطأ وما قالوا يتحقق الاثم معناه يتحقق الاثم بسبب ترك التثبت والاحتياط والقاتل خطأ عامد فيه فالاثم في الفعل العمدي لا في الفعل الخطئي (قوله فعزمه) أى فعزم الخطا باق في حقوق العباد واذا تجب الدية في القتل خطأ في الغياث عزم بالضم تاوان (قوله وكذا في فساد الخ) أى كذا حكم الخطا باق في فساد الخ وتوضيحه انه اذا أكل في الصوم خطأ بان كان ذاكرا للصوم فافطر من غير قصد كما اذا مضمض فدخل الماء في حلقه يفسد الصوم ويجب القضاء وكذا اذا تكلم في الصلاة خطأ تفسد الصلاة لعموم الاحاديث الدالة على عدم اباحة الكلام في الصلاة مطلقا ولا يصح قياس الاكل خطأ في الصوم على الاكل ناسيا في نهار رمضان فان العذر حالة النسيان قوى لا جناية فيه أصلا وأما الخطا فلا يخلو عن جناية عدم الاحتياط والتثبت (قوله فلا يصح الخ) أى اذا ثبت أن المراد بالحديث رفع المؤاخذة الاخروية فلا يصح التمسك بهذا الحديث للشافعي رحمه الله في بقاء الصلاة

المواضع

والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء ويقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية وهو من جملة التوابل واذا كان الاسم منبئا عن معنى القصور والتبعية فعند الاطلاق يتناول ما كان تابعا من كل وجه وليس فيه جهة الاصالة بوجه اذ المطلق ينصرف الى الكامل فى المسمى وجهة الاصالة ثابتة فى هذه الاشياء فلا يتناولها مطلق الاسم وقالا يحنث بأكل هذه الاشياء لانها من أعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق وكذا لو حلف لا يأكل اداما فانه يقع عند أبى حنيفة على ما يتبع الخبز لانه اسم للتابع وحقيقة التبعية فى الاختلاط ليكون قائما به وفى أن لا يؤكل وحده فلا يتناول ما يؤكل مقصودا كاللحم والبيض والجبن وعند محمد يتناول ذلك لكمال معنى المؤادمة وهى الموافقة فيها فهى توافق الخبز وعن أبى يوسف روايتان وأما الثالث فمثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله تعالى انا أعتدنا للظالمين نارا وهذا لان حقيقة الامر الايجاب عند الجمهور وعند البعض الندب أو الاباحة والكفر غير واجب ولا مندوب ولا مباح اذ لو كان كذلك لما استوجب العقوبة ولما بين العقوبة بسياق الآية دل ان حقيقة الامر متروكة وكذا حقيقة التخيير يقتضى أن يكون المخير مأذونا فيما خير فيه ولا يكون مستوجبا العقوبة فذكر العقوبة عقيب التخيير آية ظاهرة على أن حقيقته غير مرادة انما المراد الانكار والتوبيخ مجازا لانه ضد الامر اذ هو لشرع المأمور به وهو لاعدامه وبين الضدين ملازمة من حيث المعاقبة واستحالة خلو المحل عنهما واجتماعهما وتسمية الشئ باسم ضده من أقسام المجاز كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ولو قال لرجل طلق امرأتى ان كنت رجلا أو ان قدرت أو اصنع فى مالى ما شئت ان كنت رجلا لم يكن توكيلا ولو قال لآخر لى عليك ألف درهم فقال الآخر لك على ألف درهم ما أبعدك من ذلك لم يكن اقرارا ولو استأمن حربى مسلما فقال له أنت آمن كان آمنا وان قال أنت آمن فتعلم ما تلقى لم يكن آمنا وان قال مسلم لحربى محصور انزل فنزل كان آمنا وان قال انزل ان كنت رجلا فنزل لم يكن آمنا وصار الكلام للتوبيخ مجازا بدلالة سياق النظم وأما الرابع فمثل قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم أى أزعج واستدع فانه لما لم يجز أن يأمر الله تعالى بالمعصية والكفر لان الامر بالقبيح قبيح وقد قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء حمل على الاقدار والامكان لان الامر للايجاب وهو يستلزم الاقدار والامكان لان تكليف العاجز ممتنع وقد امتنع هنا الموجب الاصلى فثبت اللازم ومثله يمين الفور بان قامت امرأة لتخرج فقال لها زوجها ان خرجت فأنت طالق فرجعت وجلست ثم خرجت بعد ذلك اليوم لم تطلق وكذا اذا قال لغيره تعال تغد معى فقال والله لا أتغدى ثم رجع الى بيته فتغدى لم يحنث لما أن غرض المتكلم من بناء الجواب عليه فيتقيد به والفور مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت بها الحالة التى لا ريث فيها ولا تعريج على شئ من صاحبها فقيل خرج من فوره كما يقال من ساعته وأما الخامس فمثل قوله تعالى وما يستوى الاعمى والبصير فظاهر هذا الكلام للعموم لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار تقديره لا يستوى استواء والنكرة فى موضع النفى تعم وقد سقط ظاهره وهو حقيقة لان محل الكلام وهو المخبر عنه أى الاعمى والبصير لا يحتمل العموم لاستوائهما فى الوجود والعقل والانسانية وغير ذلك فوجب الاقتصار على حكم خاص وهو ما دل عليه صيغة الكلام وهو التفاوت فى البصر وكذا كاف التشبيه لا يوجب العموم حتى لا يصح التمسك بقول عائشة رضى الله عنها سارق أمواتنا كسارق أحيائنا فى ايجاب القطع على النباش لانتفاء المساواة بينهما من جميع الوجوه بالاجماع فكان المراد فى حكم خاص وهو الاثم الا أن يقبل المحل العموم مثل قول على رضى الله عنه فى

المواضع الخمسة على استقراء المصنف رحمه الله وفيه كلام كما لا يخفى

بالتكلم خطأ والصوم بالاكل خطأ (قوله وفيه كلام) أى فى حصر ما يترك بالحقيقة فى الخمسة كلام والله أعلم ماذا أراد به الشارح ان أراد به انه قد تترك الحقيقة بقرائن أخرى فى المحاورات واللغويات فالحصر باطل فيجاب عنه بان البحث فى الشرعيات فلا يضره ما فى المحاورات واللغويات وان أراد به أن الحصر فى الخمسة باطل لاحتمال أن تترك الحقيقة بامر آخر فيجاب عنه بان الاحتمال لا يضر الحصر الاستقرائى فتدبر

أهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا فان هذا عام عندنا حتى يقتل المسلم بالذمى ويضمن المسلم اذا أتلف خمر الذمى أو خنزيره ودية الذمى تساوى دية المسلم لان المحل يحتمله ومما تركت الحقيقة لعدم محله قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع عن أمتى الخطأ والنسيان فانه سقطت حقيقتهما لان المحل لا يحتمله لان حقيقة الاول أن لا يوجد العمل بدون النية عملا بكلمة انما المقتضية للحصر والثانى ارتفاع عين الخطا والنسيان والعمل يتحقق بلا نية والخطا والنسيان واقعان والنبى عليه السلام معصوم عن الكذب فصار ذكر العمل والخطا والنسيان مجازا عن حكمه فكأنه عليه السلام قال حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطا والنسيان والحكم نوعان أحدهما الثواب والمأثم وثانيهما الجواز والفساد وهما مختلفان لانه قد وجد الجواز ولا ثواب وقد يوجد الفساد ولا اثم وهذا لان الجواز يتعلق بالركن والشرط والثواب يتعلق بصحة العزيمة فان من توضأ بماء نجس ولم يعلم به حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز فى الحكم لعدم شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته وبعكسه لو صلى رياء وسمعة راعيا للاركان والشرائط تجوز حكما ولا يستحق الثواب وحكم المأثم على هذا أى يتعلق المأثم بعزيمته وقصده ارتكاب المحظور حتى لو جرى على لسانه شئ من كلام الناس من غير قصد فى صلاته تفسد صلاته ولا يأثم واذا صار المختلفين صار الاسم بمنزلة المشترك فلا يصح الاحتجاج به الا بدليل يقترن به فيصير كالمؤول حينئذ ولانه لما صار كالمشترك ولا عموم له وحكم الآخرة وهو الثواب والمأثم مراد اجماعا فلم يبق الآخر مرادا فلم يصح التشبث بالاول على اشتراط النية فى الوضوء وبالثانى على عدم فساد الصلاة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم بالاكل مخطئا أو نقول ابتداء الحكم ثبت اقتضاء فلا عموم له والتقريب ما مر (والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض) اعلم أن بعض الناس ومنهم المعتزلة قالوا التحريم المضاف الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت عليكم الميتة وقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها مجاز بدلالة محل الكلام اذ التحريم هو المنع وبالتحريم يصير المكلف ممنوعا عما فى مقدوره والفعل مقدوره وأما الاعيان فليست بمقدورة لنا اذا كانت معدومة فكيف وهى موجودة فدل أن المراد تحريم الفعل أى نكاح أمهاتكم وأكل الميتة وشرب الخمر وقال الكرخى بأنه مجمل لا يصح التعلق بظاهره لانه لما ثبت أن المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس اضمار البعض أولى من البعض فاما أن يضمر الكل وهو محال لان الاضمار بلا حاجة لا يصح أو يتوقف فى الكل وهو المطلوب ولنا أن التحريم اذا أضيف الى عين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه فأنى يكون مجازا اذ الفارق بين الحقيقة والمجاز أن تكون الحقيقة لازمة فلا تنفى والمجاز غير لازم وينفى فلو جعلنا التحريم متعلقا بالفعل لم يكن العين حراما فالحاصل أن التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل مع كون المحل قابلا

(والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض) جملة مبتدأة تتمة لقوله وبدلالة محل الكلام جىء بها رد الزعم البعض فانهم زعموا أن التحريم المضاف الى العين كالمحارم فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم والخمر فى قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها مجاز عن الفعل أى نكاح أمهاتكم وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة من أوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها وحقيقتها لانه أبلغ من أن يقول حرمت نكاح أمهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقى الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه ونوع يلاقى المحل فيخرج المحل من أن يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا عنه وهذا أبلغ الوجهين فى المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تأكل الخبز وهو بين يديه والثانى كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تأكل فهو بمنزلة النفى

(قال البعض) أى من الحنفية وغيرهم (قوله فى قوله عليه السلام حرمت الخ) فى الكافى قاله عليه السلام قال حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شئ (قوله مجاز) اما على سبيل المجاز بالحذف أو على سبيل ذكر العين وارادة الفعل المتعلق به (قوله لان الحرمة الخ) تنقيحه أن التحريم موضوع فى اللغة بازاء المنع وهو المراد فى أقوال الشارع فصار اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى ويلزمه الحرمة وهو نوعان نوع الخ (قوله فيكون الخ) ويبقى المحل أى العين قابلا للفعل (قوله فيخرج المحل الخ) اعترض عليه بان قوله تعالى والمحصنات من النساء الآية معطوف على أمهاتكم فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم الآية فصار التحريم ملاقيا لعين المحصنات مع أن المحصنات أى منكوحات الغير ليست بخارجة عن المحلية للنكاح وأجيب بان ما قلنا من أن اضافة التحريم الى العين يوجب خروج المحل عن المحلية انما هو اذا لم يدل دليل على خلافه وههنا دل الدليل على أن الاحصان علة لتحريم المحصنات فلا يخرج المحصنات عن المحلية (قوله كما يقال للطفل الخ) فالطفل ممنوع عن أكل الخبز والمحل أى الخبز صالح له لانه بين يدى الطفل (قوله ويقال له الخ) هذا أبلغ فانه منع الخبز من بين يدى الطفل (قوله النفى والنسخ) هما مترادفان

كشرب عصير الغير وأكل مال الغير وتحريم يخرج المحل شرعا من أن يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل فيه لعدم المحل ويصير الفعل تابعا كالخمر فانه بالتحريم المضاف اليها لم يبق محلا للشرب شرعا وهذا كالنسخ فانه رفع الحكم ثم عدم الفعل لعدم كونه مشروعا وهذا في غاية التحقيق لتوكيد النفي اذ عدم الفعل باعتبار عدم محله أقوى من عدمه مع بقاء المحل فمن جعل العين غير محرم وحرم الفعل حتى صار مشروعا بأصله فقد حول الحرمة من محل أضيفت اليه الى محل لم تضف اليه وهو غلط بين وقيل الخلاف بيننا وبين المعتزلة بناء على مسئلة خلق الافعال فعند المعتزلة أفعال العباد مخلوقة لهم ولما أن بعضها قبيح وخلق القبيح قبيح فيرد عليهم الاعيان القبيحة فقالوا الاقبح فيها فيرد عليهم الاعيان المحرمة اذ التحريم يستدعي قبح المحرم فقالوا اضافة التحريم الى العين مجاز وانما التحريم صفة الفعل فاعلم أن المراد بقولنا فعل حرام أي منع عنا تحصيلا واكتسابا وعين حرام أي منع عنا تصرفا فيه

﴿فصل في المتفرقات﴾ قيل المجاز اما أن يقع في مفردات اللفظ فقط كاطلاق لفظ الاسد على الشجاع أو في مركبها فقط وذا بأن يستعمل كل واحد من الالفاظ المفردة في موضوعه الاصلي لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقوله

أشاب الصغير وأفنى الكبير ٭ كر الغداة ومر العشي

فكل واحد من الالفاظ المفردة التي في هذا البيت مستعمل في موضعه الاصلي لكن اسناد أشاب الى كر الغداة غير مطابق لما في الواقع اذ الشيب يحصل بخلق الله تعالى لا بكر الغداة والمجاز في المركب عقلي أو فيهما كقولك لمن تراعيه أحياني اكتحالي بطلعتك فانه استعمل لفظ الاحياء والاكتحال في غير موضعه الاصلي ثم نسب الاحياء الى الاكتحال مع انه غير منتسب اليه وقيل لا مجاز في التركيب فانما ظن أنه مجاز من جهة الاسناد أمكن حمله على أن المجاز في المفرد فانه اذا حمل الاحياء على السرور والاكتحال على الرؤية صح المعنى والاسناد باق على حقيقته وقيل اللفظ في أول وضعه ليس بحقيقة ولا مجاز اذ شرطهما الاستعمال بعده فحيث لا استعمال لا حقيقة ولا مجاز وكذا الاعلام لانها غير مستعملة فيما وضعت له لغة ولم ينقل عنه لعلاقة والاكثر على أنهما يجريان فيها وقيل المجاز أولى من الاشتراك لانه أكثر ولانه يفيد المراد وجدت القرينة أولا لانه ان وجدت القرينة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة والمشترك لا يفيد أصلا عند عدم القرينة

﴿فصل في حروف المعاني﴾ ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني) فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وبعض المسائل مبني عليها فلا بد من ذكرها وانما سميت حروف المعاني لانها توصل معاني الافعال الى الاسماء اذ لو لم يكن من والى في قولك خرجت من البصرة الى الكوفة لم يفهم ابتداء خروجك وانتهاؤه وبهذا امتاز

والنسخ وهو أبلغ من النهي الحقيقي على ما مر تقريره وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين لاستواء جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة والمجاز أورد بذيلهما بحث حروف المعاني فقال (ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني) أي يتصل بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فان في اذا كانت بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن حروف المباني أعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا للمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور أولى ولكن اطلاق الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف أسماء

(قوله على ما مر) أي في مبحث النهي (قوله انه) أي ان التحريم المضاف الى الاعيان (قوله وهو خلف) أي هذا القول قول خطأ فان الفعل يقدر على حسب قابلية المقام كما هو الظاهر (قوله حروف لها معان) كالباء في مررت بزيد فان لها معنى وهو الالصاق بخلاف الباء في بكر وبشر (قوله فان في الخ) سبب لاتصال بحث حروف المعاني ببحث الحقيقة والمجاز (قوله بها) أي بقيد المعاني (قوله حروف المباني) أي الحروف التي بناء الكلمة منها (قوله وقد ذكر الخ) لان هذا البحث أي بحث حروف المعاني من قسم النحو لا من الفقه الصرف لكنه لما كان به تعلق بعض أحكام الشرع أورده في الخاتمة تتميما للفائدة (قوله اتباعا الخ) دليل للاولوية (قوله تغليب) أي تغليب الحروف على الاسماء فان أكثر ما ذكر ههنا حروف فسمي الجميع بالحروف

عن حروف التهجى وحروف العطف أكثرها وقوعا فوجبت البداءة بها (فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب) وبه قال سيبويه وجميع نحاة البصرة والكوفة وقال بعض أصحابنا انها للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو يحكى عن الشافعى ولهذا جعل الترتيب شرطا فى الوضوء لان الايدى عطفت على الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عليه السلام نبدأ بما بدأ الله تعالى يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال هكذا وقوله تعالى اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام لمن قال من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم أنت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو للجمع المطلق لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله ذلك القائل وقول عمر رضى الله عنه لمن أنشد * كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا * هلا قدمت الاسلام على الشيب وهذا يدل على أن التأخير فى اللفظ يدل على التأخير فى الرتبة وقول الصحابة لابن عباس لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا الفصحاء العرب فثبت أنهم فهموا من الواو الترتيب ولكنا نقول هذا حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب والتأمل فى موضوع كلامهم كما لو وقعت الحاجة الى معرفة حكم شرعى كان طريقه الرجوع الى الكتاب والسنة والتأمل فى أصول الشرع وعندنا الاستقراء والتأمل فى موضوع كلامهم يتبين أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب أما الاول فان العرب تقول جاءنى زيد وعمرو فيفهم من هذا الاخبار اجتماعهما فى المجىء من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب ولو كان الترتيب لما صدق فى خبره اذا جا آ معا أو جاء عمرو أولا ولما صح أن يقول وعمرو بعده أو قبله لانه حينئذ يكون تكرارا أو تناقضا وليس كذلك ولتناقض قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وعكسه فى الاعراف لاتحاد القصة ولما استعمل حيث لا ترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو اذ لا يصح تقاتل زيد فعمرو أو ثم عمرو والاصل فى الكلام هو الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة فى غير الترتيب ويلزم من ذلك أن لا يكون حقيقة فى الترتيب دفعا للاشتراك ولفهم الترتيب فى قول السيد اشتر اللحم والخبز وفى قوله تعالى واسجدى واركعى وليس كذلك اذ فى تلك الشريعة تقدم الركوع فدل أن ما تلونا وما تلوا يقتضى تحصيل الركنين فحسب والترتيب عرف بدليل آخر وأمر ابن عباس اياهم بتقديم العمرة أدل على عدم الترتيب من سؤالهم اياه على ثبوته وقال أهل اللغة واو العطف فى الاسماء المختلفة كواو الجمع فى الاسماء المتماثلة فانهم لما لم يقدروا على جمع الاسماء المختلفة بواو الجمع استعملوا فيها واو العطف والثانى لا يفيد الترتيب فكذا الاول وقالوا لا تأكل السمك وتشرب اللبن وأرادوا به الجمع بينهما دون الترتيب كقوله * لا تنه عن خلق وتأتى مثله * ولو وضع الفاء هنا مكان الواو نحو ان تقول فتشرب اللبن أو فتأتى مثله لم يستقم الكلام لان الغرض هنا الجمع بين هذين الفعلين لا الترتيب فى الوجود ولو كان الترتيب موجب الواو لم يختل الكلام بذكر الفاء مكانه لانه للترتيب بالاجماع ولتأخر وقوع الطلاق الى وجود الدخول لو قال لامرأته ان دخلت الدار وأنت طالق ولم يقع فى الحال كما تأخر لو ذكر بالفاء اذ لو كان الترتيب لكان بمنزلة الفاء ولصلح للجزاء كالفاء وأما الثانى فلأن الاصل فى الاسماء والافعال والحروف أن يكون لكل لفظ موضوع لمعنى خاص ينفرد به وأما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع أو عند دعاء اليه بأن يكون غرضه الابهام وهذا

ثم لما كانت حروف العطف أكثرها وقوعا قدمها وقال (فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب) يعنى أن الواو لمطلق الشركة فان كان فى عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة فى المحكوم عليه أو به وان كان فى عطف الجمل فالشركة فى مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض أصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض أصحاب الشافعى رحمه الله فاذا قيل جاءنى زيد وعمرو يحتمل أنهما جا آ معا أو تقدم أحدهما على الآخر وحجة الشافعى رحمه الله قوله عليه السلام

(قوله أكثرها وقوعا) لانها تدخل على الاسم والفعل بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فان الاولى تدخل على الاسم لا الفعل والثانية تختص بالفعل (قال لمطلق العطف) هذا عند عامة أهل اللغة والنحاة وانما قدم الواو على الحروف الاخر العاطفة لانها كالبسيطة بالنسبة اليها فان معناها أصل كالجزء من معانى سائر الحروف العاطفة لان الواو تدل على المشاركة وسائر الحروف العاطفة تدل عليه مع زيادة كالترتيب وغيره (قال لمقارنة) أى معية فى الزمان (قال ولا ترتيب) أى تأخر ما بعد الواو عما قبلها فى الزمان (قوله فالشركة) أى بين المعطوف عليه والمعطوف (قوله فى المحكوم عليه) نحو قام وقعد زيد (قوله أو به) نحو قام زيد وعمرو (قوله فى عطف الجمل) نحو قام زيد وقعد عمرو (قوله فالشركة) أى بين المعطوف عليه والمعطوف (قوله هو) أى الواو (قوله كما زعمه بعض أصحاب الشافعى) ونقل ذلك عن الشافعى أيضا

اذا كان الواضع حكيما من العرب أما لو كان الواضع قديما فالاشتراك للابتلاء كما فى المجمل والمتشابه وكذلك الترادف خلاف الاصل ثم انهم وضعوا الفاء للوصل مع التعقيب وثم للترتيب مع التراخى ومع للقران فلو كان الواو للترتيب أو للقران لتكررت الدلالة وذا ليس بأصل ولكن لما كان الواو اصلا فى باب العطف كان ذلك دليلا على انه وضع لمطلق العطف ثم يتنوع هذا العطف أنواعا ولكل نوع منه حرف خاص فكان كالمفرد وغيره كالمركب والمفرد أصل وهذا كالانسان أو التمر فانه اسم مطلق ثم يتنوع أنواعا ولكل نوع اسم خاص ونظيره الرقبة فانها لمطلقة غير عام ولا مجمل لفقد حديهما ولا دلالة فيها على التقييد بوصف فكذا الواو لعطف المطلق ولا دلالة له على القران أو الترتيب أو التراخى وان لم يكن فى الخارج الاعلى أحد هذه الصفات (س) الترتيب بصفة التعقيب وضع له الفاء وبصفة التراخى وضع له ثم ومطلق الترتيب وهو القدر المشترك بين هذين النوعين يفتقر الى لفظ وضع له وما ذاك الا الواو (ج) ما ذكرناه ومطلق العطف أعم والحاجة الى التعبير عن المعنى الاعم أشد من الحاجة الى التعبير عن المعنى الاخص لان الحاجة الى ذكر الاخص يستلزم الحاجة الى ذكر الاعم ولا ينعكس على أن بعد وضع لمطلق الترتيب ولهذا قلنا ان حكم النص فى آية الوضوء تحصيل غسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس من غير تعرض لقران أو ترتيب وانما كان الترتيب بفعله عليه السلام فتتعلق صفة الكمال بمراعاة الترتيب دون أصله (وفى قوله لغير الموطوأة ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة عند أبى حنيفة رحمه الله) اذا دخلت الدار وتطلق ثلاثا عندهما لا باعتبار انه للقران عندهما وعنده للترتيب كما زعم بعض مشايخنا بل (لان موجب هذا الكلام عنده الافتراق فلا يتغير بالواو) وبيانه ان الاول تعلق بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين فلا يتغير هذا الترتيب الثابت حسا بالواو ولانه لا يتعرض للقران فعند وجود الشرط ينزل ما علق كما علق وقد علقهن مرتبا وتعلقن مرتبا فينزلن كذلك لان الوقوع حكم التعلق والتعلق حكم التعليق ومن ضرورة الترتيب فى الوقوع ان لا يقع الا واحدة لانها بانت بالاول لا الى عدة وصار كالتنجيز (وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو) بيانه ان موجب الواو الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه اذا كان المعطوف ناقصا ومن ضرورة المشاركة أن يتعلق كل طلاق بالدخول بلا واسطة وعند الدخول ينزلن جملة

نحن نبدأ بما بدأ الله فى قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبى عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى واركعوا واسجدوا فان تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبى عليه السلام لعله فهم الترتيب من وحى غير متلو وانما أحال على الآية باعتبار أن التقديم فى الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثانى أنه معارض لقوله تعالى واسجدى واركعى خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع (وفى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق) جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو أنه اذا قال أحد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق فعند أبى حنيفة رحمه الله تقع واحدة وعندهما ثلاث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم يبق المحل للثانى والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فأجاب بان فى هذا المثال (انما تطلق واحدة عند أبى حنيفة رحمه الله لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو) يعنى ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا فاذا لم يقل ثلاثا بل قال أنت طالق وطالق وطالق علم أنه قصد الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع

(قوله نحن نبدأ الخ) روى الترمذى عن جابر بن عبد الله قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نبدأ بما بدأ الله به وقرأ ان الصفا والمروة من شعائر الله (قوله من شعائر الله) جمع الشعيرة أى العلامة أى من علامات عبادات الله تعالى (قوله ففهم الخ) والنبى عليه السلام كان أعلم العرب والعجم وأفصح منهما (قوله انه معارض الخ) فعلم أن المقصود فى الآيتين الامر بالركنين أى الركوع والسجود وأما الترتيب فله دليل آخر (قال لغير الموطوءة) انما قال هذا لان المرأة اذا كانت مدخولة وقيل لها ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق تقع الثلاث بالاتفاق بعد وجود الشرط لكونها محلا لها (قوله فيقع الاول) أى يقع الطلقة الاولى وبانت بواحدة لكونها غير مدخول بها ولا عدة لغير الموطوءة فلم تبق محلا للثانى والثالث وهذا هو الترتيب اذ لو لم تكن الواو للترتيب عنده وكانت لمطلق الجمع لكان ينبغى أن يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط (قوله والمحل) أى المرأة الغير المدخولة (قال الافتراق) أى بين الطلقات (قال فلا يتغير الخ) فان الواو لمطلق الجمع وهو متحقق فى الافتراق أيضا (قال فلا يتغير الخ) لان الواو لمطلق الجمع وهو متحقق فى الاجتماع أيضا (قوله لم يجئ الخ) فان الامام وصاحبيه متفقون على ان الواو لمطلق الجمع

(قوله لما علق الخ) ما نافية (قوله الى رجحان قولهما) ويرد على قول الامام ان المعلق ليس بطلاق فى الحال بل له صلاحية أن يقع ثلاثا عند وجود الشرط فلم يكن طلاقا فى الحال لا يقبل وصف الترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان العبرة بحال الوقوع ولم يوجد فيه ما يوجب تفرق أزمنة الوقوع كذا قال ابن الملك (قوله فتوقف الاول الخ) يعنى ان أول الكلام يتوقف على آخره ان كان فى الآخر مغيرا وههنا الشرط مغير فعند تكلم الشرط صارت الثلاثة معلقة فيقعن دفعة عند وجود الشرط

والترتيب انما حصل فى التكلم بالطلاق وعلى سيصير طلاقا عند الشرط وذلك لا يوجب الترتيب فى الوقوع كما لو علق كل طلاق بالشرط وتخللت بينهما أيام فان الترتيب لا يجب به بل اذا وجد الشرط وهو يصلح شرطا فى الايمان كلها انحلت الايمان جميعا فى حالة واحدة واذا كان موجب الكلام الاجتماع فلا يتغير بالواو لانها لا تتعرض للترتيب ولا يترك المقيد وهو الاجتماع الثابت بنفس الكلام بالمطلق وهو الواو واذا قدم الاجزية وأخر الشرط بأن قال لغير الموطوأة أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار فقد اتحد حال التعليق فاذا دخلت تطلق ثلاثا لان الاصل انه متى ذكر فى آخر الكلام ما يغير أوله توقف أوله على آخره كما فى الاستثناء واذا توقف أوله على آخره تعلق الكل بالشرط جملة فصار حال التعليق واحدا فلم يترك الاجتماع والاتحاد بالواو ولانه مطلق بخلاف ما اذا قدم الشرط فانه ليس فى آخر الكلام ما يغير أوله بل تعلق كل طلاق به كما ذكر أولا وثانيا وثالثا فجاء الترتيب ضرورة وقد شرحت الوجهين مستوفى فى الكافى (واذا قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى فسقطت ولايته لفوات محل التصرف) وهذه المسئلة توهم انه للترتيب فأزاح الوهم بأن عدم وقوع الثانى والثالث باعتبار أن الاول اذا وقع لصدوره من الاهل فى المحل وليس فى الكلام ما يدل على القران ولا فى آخره ما يغير أوله فلم يتوقف الاول على الثانى والثالث فبانت بالاول فلغا الثانى والثالث لعدم محل الوقوع لا لفساد فى التكلم ومالك وان أوقع الثلاث هنا وجعله للقران واعتبره بما اذا أخر الشرط عن الاجزية فهو محجوج عليه بما بينا (واذا زوج أمتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلا) بواو العطف

الاول ولم يبق محل للثانى والثالث وعندهما موجب الكلام الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلاث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى رجحان قولهما فى وقوع الثلاث وهذا كله اذا قدم الشرط وان أخره بان قال أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلاث اتفاقا لانه وجد فى آخر الكلام ما يغير أوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقعن جملة (واذا قال لغير الموطوأة أنت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة) جواب سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو أن يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوأة بان يقول أنت طالق وطالق وطالق فعلماؤنا الثلاثة رحمهم الله اتفقوا على أنه تقع الواحدة ههنا ففهم أنه للترتيب عند الكل فأجاب بان فى هذه المسئلة انما تبين بواحدة (لان الاول وقع قبل التكلم بالثانى والثالث فسقطت ولايته لفوت محل التصرف) يعنى ما جاء الترتيب من الواو بل من التكلم الثانى لان الانسان لا يقدر أن يتكلم بثلاث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثانى والثالث بدليل أنه لو قال بلا واو أنت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم أنه لا مدخل للواو فيه وعند الشافعى رحمه الله يقع الثلاث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع (واذا زوج أمتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه حرة متصلا) جواب

(قال لغير الموطوأة) انما قال هذا لان المرأة اذا كانت موطوأة فيقع الثلاث بهذا اللفظ لان المحل باق لثبوت العدة بعد الطلاق (قوله اذا نجز) أى أوقع بالفعل بدون التعليق على الشرط والتنجيز روانيدن كذا فى المنتخب (قال ولايته) أى ولاية الزوج (قوله لم يبق المحل الخ) لان الحكم لا يتخلف عن الانشاء بلا لحوق المغير والتكلم بالاول مقدم فاذا تكلم بالاول وقع الاول قبل التكلم بالثانى والثالث والمسئلة فى غير الموطوأة وهى تبين بواحدة ولا عدة لها فلم يبق المحل الخ فان قلت ان آخر الكلام مغير لاول الكلام فان حكم أول الكلام الحرمة الخفيفة وحكم آخر الكلام الحرمة الغليظة فينبغى حينئذ أن لا يقع الطلاق بعد الفراغ عن الاول قبل التكلم بالثانى والثالث قلت ان آخر الكلام ليس بمغير لاوله بل حكم أوله رفع القيد وآخره أكد هذا الحكم وما ثبت من زيادة الحرمة فباعتبار الطلقة الثانية (قوله بدليل الخ) مرتبط بقوله ما جاء الخ (قوله تبين) أى الغير الموطوأة سؤال (قوله فيما نحن فيه) أى فيما اذا قال أنت طالق وطالق وطالق لغير الموطوأة (قوله بحرف الجمع) وهو الواو (قوله كالجمع بلفظ الجمع) فصار كما قال أنت طالق ثلاثا ونحن نقول ان الواو ليس بحرف الجمع بل هو لمطلق العطف فلا يتيسر ما قال الشافعى رحمه الله تعالى (قال أمتين) أى برضاهما (قال بغير اذن الخ) انما قال هذا لانه لو كان باذن المولى نفذ نكاحهما من جانب المولى

(قوله فضولى) هو فى الاصطلاح من لا يكون وكيلا ولا أصيلا ولا وليا (قوله من رجل آخر الخ) متعلق بقوله زوج (قوله ان الواو) أى فى قوله هذه حرة وهـذه (قوله فلزم أن يتوقف الخ) لانه لما أعتق المولى الاولى صارت حرة فنفذ نكاحها قبل التكلم بعتق الثانيـة ونكاح الثانية حين هذا النفاذ موقوف لكونها أمة بعد لم يؤذن بنكاحها فلزم أن يتوقف الخ والللازم غير جائز اذ لا فائدة لهذا التوقف فانه لو قوع الجواز عند الاجازة ولا يجوز نكاح الامة على الحرة لما روى ابن أبى شيبة عن أمير المؤمنين على رضى الله عنه لا تنكح الامة على الحرة (قوله فلم يبق الخ) فيبطل نكاح الثانية قبل التكلم بعتقها (قوله لا حاجة الى قوله الخ) فحينئذ كر هذا القول فى المـتن اتفاق (قوله لا يتوقف عليـه) فانه لو حصل التزوج باذن الزوج بغـير اذن المولى ثم أعتق المولى بهذا الكلام المذكور أى هـذه حرة وهذه يبطل نكاح الثانية أيضا (قوله لم يقيـده) أى فى أصوله (قوله لعـدم تحقق الجمع الخ) أى لا فى حال العقد ولا فى حال الاجازة فـلزم العقد من جانب المولى لان حقـه ساقط بالاعتاق وأما الزوج فان شاء أجاز نكاحهما وان شاء أجاز نكاح واحدة منهـما بعينها (قوله بكلام مفصول) أى أعتق احداهما وسكت ثم أعتق الاخرى (قوله ويبطـل الخ) لانه نكاح الامة على الحرة (قوله كما ذكرنا) أى فى صور الاعتاق بلفظ واحـــد أو بلفظين بكلام موصول أو بكلام مفصول (قوله وان كانا اثنـين) أى كان لكل أمـة مولى على حدة (قوله موقوفان) أى على اجازة الزوج لانهما لو أنشآ العقد حال كون احداهما حرة والاخرى أمة توقف النكاحان على اجازة الزوج اذ لا تضايق فى هـذا التوقف فان أحدهما لا يملك الاجازة أو الرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه لما أعتق الاولى صار راد النكاح الثانية لكونها أمة بعد وانه بسبيل من هذا الرد كذا فى التلويح (قوله وان أجازهما) أى حال الاعتاق على التعاقب (قوله جاز الخ) لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة كـذا فى التلويح (قال فى عقدين) انما قال هذا لانه لو كان نكاح الاختين فى عقد واحد فهذا النكاح باطل من الاصل لا يتوقف على الاجازة كذا قيل (قال بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه لانه يلزم الجمع بين الاختين (قال معا) كان يقول أجزت نكاحهما (قال متفرقا) أى فى الازمنة المتفرقة

(بطل نكاح الثانيـة) كما لو أعتقهـما بكلامين منفصلين ولو أعتقهـما معا لا يبطل نكاح واحدة منهما وهـذا يوهم انه للترتيب وليس كـذلك ولكن صـدر الكلام انما يتوقف على الآخر اذا كان فى آخره ما يغير أوّله ولم يوجـد هنا فى آخره ما يغير أوّله (لان عتق الثانيـة ان ضم الى الاولى لا يتغيـر نكاح الاولى فلا يتوقف الاول واذا لم يتوقف بعتق الاولى قبل التكلم بالثانيـة) لصـدور التصرف من الاهـل فى المحل (وعتق الاولى يبطل محليـة الوقف فى حق الثانية) لان الامة ليست من المحللات مضمومـة الى الحرة (فبطل الثانى قبـل التكلم بعتقها) واذا بطل التوقف لم يصح التـدارك من بعـد لفوات المحل فى حكم التوقف (واذا زوج رجلا أختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه فقال أجزت نكاح هذه وهـذه بطلا كما اذا أجازهما معا وان أجازهما متفرقا بطل الثانى

سؤال آخر على علمائنا رحمهم الله وهو أنه اذا زوّج فضولى أمتـين لشخص من رجل آخر سـواء كان بعقد أو بعقدين بغير اذن الزوج و بغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم أن الواو للـترتيب والاصح نكاحهما فأجاب بان فى هـذا المثال (انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية الوقف فى حـق الثانية فبطل الثانى قبـل التكلم بعتقها) يعنى أن هـذا الـترتيب أيضا لم يجئ من الواو بل من الكلام لان نكاح الامتـين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا أعتق المولى الاولى أوّلا كانت الثانيـة موقوفة والاولى نافذة فلزم أن يتوقف نكاح الامة على الحرة وهو غـير جائز كما أن نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانيـة محـل توقف الى أن يتكلم بعتقها و يقول وهذه وهـذا كله اذا قبـل فضولى آخر من جانب الزوج لان الفضولى الواحد لا يتولى طرفى النكاح وقيـل اذا تكلم الفضولى الواحد بكلامـين بان قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منـه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغـير اذن الزوج لان حكم المسئلة لا يتوقف عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمـة بهذا القيـد وان أعتقهما المولى بلفظ واحـد بان قال أعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامـة وان أعتقهما بكلام مفصول فأجاز الزوج نكاحهما أو واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى و يبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان فى عقد واحد فاما اذا كانا فى عقدين فان كان مولى الامتين واحـدا فالحكم كما ذكرنا وان كانا اثنـين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما أجاز الزوج جاز وان أجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى (واذا زوّج رجلا أختين فى عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخـبر فقال أجزت نكاح هذه وهـذه بطلا كما اذا أجازهما معا وان أجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية) هذا أيضا جواب سؤال مقدر يرد علينا وهو أنه اذا زوّج أحد رجلا أختين معا فى عقـدين فبلغ الزوج خبر

وهـذا يوهم انه القران وليس كـذلك ولكن صـدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير أوله
كما في الشرط والاستثناء) وقد وجـد ههنا في آخر كلامه ما يغير موجب أوله فان صـدر الكلام وضع
لجواز النكاح واذا اتصل به آخره سلب عنه الجواز فانه بآخر كلامـه يثبت الجمع بين الاختين نكاحا
وذا يبطل نكاحهمـا فتوقف على آخره لهـذا لا لاقتضاء واو العطف فبطلا كأنه قال أجزتهـما واذا
مات رجل وترك ثلاثة أعبد قيمتهم سواء وابنا فقال الابن أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا متصلا
عتق من كل واحـد ثلثه كما لو قال أعتقهـم وان قال أعتق هـذا وسكت ثم قال وهـذا وسكت ثم قال
وهـذا عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه أقر للاول بالعتق ولا مزاحم له وهو يخرج
من الثلث فيعتق كلـه ومتى أقر للثاني فقـد أقر بأن الثلث وهو عتق رقبة بين الاول والثاني نصفان
لكن الرجوع عن الاول في النصف لا يصح واثبات النصف الثاني يصح فيعتق منـه نصفه ومتى أقر
للثالث فقـد زعم ان الثلث وهو عتق رقبـة بينهم أثلاثا لكن الرجوع في حق الاولـين لا يصح واثبات
الثلث للثالث يصح فيعتق منه ثلثه وهـذا يوهم انه القران وليس كذلك ولكن لما وجـد في آخر كلامه
ما يغـير أوله توقف أوله على آخره وهـذا لان موجب صـدر الكلام عتق الاول بلا سعاية فاذا انضم
آخره الى أوله تغير حكم الصدر عن عتق الى رق عند أبي حنيفة رحمه الله لان المستسعى كالمكاتب عنده
وهو عبد وعندهما يتغير عن براءة الى شغل بدين السعاية فلهذا توقف أوله على آخره ولهذا قلنا ان قول
محمد في الجامع الصغير وينوي من عن يمينه من الرجال والنساء والحفظة لا يوجب ترتيبا بدليل انه ذكر في
كتاب الصلاة من الاصل وينوي من عن يمينه من الحفظة والرجال والنساء اذ لو كان مراده الترتيب لكان
متناقضا بل المراد انه يجمعهم في نيته وكذلك قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لا يوجب ترتيبا
لان في النص بيان أنهما من شعائر الله ولا يتصور فيه الترتيب لان الترتيب انما يكون في الفعل والسعي
بين الصفا والمروة انما يثبت بقوله أن يطوف بهما غير أن السعي لا ينفك عن ترتيب والتقديم في الذكر يدل
على زيادة العناية بالمقدم فيظهر به قوة صالحة للترجيح فترجح به فصار الترتيب واجبا بفعله لا بالنص وانما
قال عليه السلام نبدأ بما بدأ الله تعالى على وجه التقريب الى الافهام لا لبيان أن الواو يوجب الترتيب فان
الذي يسبق الى الافهام في المخاطبات أن التقديم يدل على قوة المقدم ألا ترى أن أصحابنا قالوا فيمن أوصى
بقرب لا يسع لها الثلث يبـدأ بما بدأ به الموصي اذا استوت في صـفة اللزوم لان البداءة تدل على زيادة
العناية وعليه يحمل أثر عمر رضي الله عنه فالادب أن يكون المقدم في الفضيلة مقـدما في الذكر وكذا
افراد ذكر الله تعالى أدخل في التعظيم فلذا أنكر عليه السلام قوله ومن عصاهما وقول فخر الاسلام
فاما قول الرجل لفلان علي مائة ودرهم ومائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد فليس يبتني على حكم العطف
بل على أصل آخر يذكر في باب البيان لبيان أن واو العطف موجود في هذه الفصول وقد اختلف الامر
فيها حتى صارت المائة دراهم في قوله مائة ودرهم وما صارت المائة أثوابا أو كذا أو كذا في غيره فأورد
لبيان ان الاختلاف ليس من قضية العطف بل لأصل آخر وهو أن العطف جعل بيانا للاول في قوله مائة

النكاح فان أجازهـما الزوج بكلام موصول وقال أجزت نكاح هـذه وهـذه بطل النكاحان كأنه
أجازهما معا فهذا يدل على أن الواو للمقارنة وان أجازهما الزوج بكلام مفصول بطـل نكاح الثانيـة بلا
شبهة وهـذا استطرادي للاول فأجاب بان في هـذه الصورة انما بطل النكاحان كلاهـما لا لان الواو
للمقارنة (بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير أوله كالشرط والاستثناء)
اذا تأخرا في الكلام يكون أول الكلام موقوفا عليهـما لانهما مغـيران فكذلك ههنا نكاح الاخت
الاخـيرة يغير أولهما اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فاذا توقف أول الكلام على آخره

(قوله بطل نكاح الثانية) لان الاول قد صح بلا مزاحم والمبطل انما جاء على الثاني (قوله وهـذا استطرادي الخ) يعني أن التعرض في المتن لاجازتهـما مفصولا وقع على سبيل التبعية للاول لا بالاصالة لانه لا دخل له في السؤال كما لا يخفى (قال بل لان صدر الكلام الخ) يعني أن صدر الكلام وهو اجازة نكاح الاولى لم يؤثر ولم يفد حكما ونفاذا بل يتوقف على آخره وهو اجازة نكاح الثانيـة لانه مغـير للاول (قال في آخره) أي في آخر الكلام (قوله اذا تأخرا) أي الشرط والاستثناء (قوله لانهما) أي لان الشرط والاستثناء (قوله يغـير أولهـما) أي من الصحة الى الفساد (قوله اذ يلزم الجمع الخ) وهو حرام بقوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختـين (قوله أول الكلام) أي اجازة نكاح الاولى (قوله على آخره) أي اجازة نكاح الثانية

ودرهم ولم يصر بيانا في غيره لما تقرر في بابه ان شاء الله تعالى (وقد يكون الواو للحال) لان الحال يجامع ذا الحال لانه صفته في الحقيقة فيكون مجامعا له فيناسب معنى الواو ولانه لمطلق الجمع فاشتركا في وصف الجمع أولان الواو لما كان لمطلق العطف احتمل أن يكون بطريق الاجتماع لانه نوعه كالرقبة يحتمل أن يقع على الهندى لانه نوعها فجاز أن يراد بالواو الحال المقتضية للجمع عند الدلالة ومنه قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت أبوابها أى اذا جاؤها جاؤها وأبوابها مفتوحة فقيل أبواب جهنم لا تفتح الا عند دخول أهلها فيها وأما أبواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب فلذا جيء بالواو كأنه قال حتى اذا جاؤها جاؤها وقد فتحت أبوابها وهذا لانه في بيان الانعام لاهل الاسلام واللائق بكرم الكريم أن تكون أبواب داره التى هى مظنة التعظيم والتبجيل مفتوحة حال الوصول وأبواب داره التى هى موضع التعذيب والتنكيل غير مفتوحة اللهم ارزقنا بكرمك توفيق عمل يزلفنا الى دار الكرامة والرضوان وجنبنا عن عمل يدخلنا منازل أهل الغواية والطغيان (كقوله لعبده أد الى ألفا وأنت حر حتى لا يعتق الا بالاداء) لان الواو للحال فقد جعل الحرية حال الاداء فلا تسبق الاداء لان الصفة لا تسبق الموصوف ولو قيل لحربى انزل وأنت آمن لم يأمن حتى ينزل لان الواو للحال (وقد تكون الواو لعطف الجملة)

فلا يرى يقترنان في الزمان (وقد تكون الواو للحال) هذا بيان المجاز في معنى الواو كما أن كونها للعطف كان بيان الحقيقة (كقوله لعبده أد الى ألفا وأنت حر حتى لا يعتق الا بالاداء) فالواو في قوله وأنت حر ليست للعطف اذ لا يحسن عطف الخبر على الانشاء فيحمل على الحال والحال يكون شرطا وقيد العامل فينبغى أن يتوقف العتق على أداء الالف ويرد عليه أن الحال هو قوله وأنت حر لا قوله أد الى ألفا فينبغى أن يكون الاداء موقوفا على العتق لا العتق موقوفا على الاداء وأجيب بأنه من باب القلب أى كن حرا وأنت مؤد للالف وبانه من قبيل الحال مقدرة أى أد الى ألفا حال كونك مقدرا أن الحرية في حال الاداء فتكون الحرية موقوفة عليه وبان الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر كانه قيل أد الى ألفا تصر حرا وبان الحرية حال الاداء والحال وصف في المعنى والوصف لا يتقدم على الموصوف والحرية لا تتقدم على الاداء (وقد تكون لعطف الجملة) هذا يصلح أن تكون على الحقيقة وانما أخرها عن بيان الحال التى هى مجاز

(قوله فلا يرى يقترنان الخ) لانه لما وقف صدر الكلام على الآخر فلا يثبت الحكم الا معا فيلزم اجازة النكاحين معا وهو جمع بين الاختين فلذا يبطل النكاحان (قوله اذ لا يحسن عطف الخبر) أى أنت حر (على الانشاء) أى أد الى ألفا وانما قال لا يحسن ولم يقل لا يجوز لان عطف الخبر على الانشاء قد اختلف فيه فليس الامر أنه لا يجوز بل الامر أنه لا يحسن ثم لا يذهب عليك ما فيه أما أولا فبأن الفقهاء لا يعتبرون وجوه البلاغة في المسائل وأما ثانيا فبأن عدم حسن عطف الخبر على الانشاء لا يوجب تعذر العطف فكيف يصار الى المجاز فان المجاز انما يجوز اذا تعذرت الحقيقة وهجرت على ما مر فلا بد من اثبات تعذر العطف وتقريره أن يقال انه لو كان الواو ههنا للعطف لكان مؤدى الكلام ايجاب الالف على العبد ابتداء وليس للمولى ذلك مع قيام رقبة العبد فيلغو الكلام فدعت الضرورة الى أن يجعل الواو للحال تحاميا عن أن يلغو الكلام فتدبر (قوله فيحمل على الحال) أى مجازا والعلاقة أن الواو لمطلق العطف ومن أنواعه العطف بطريق الاجتماع فجاز أن يراد بالواو الحال المقتضية للجمع مع ذى الحال فصار هذا من قبيل ذكر المطلق وارادة المقيد (قوله يكون شرطا) لكون الحال قيدا كالشرط (قوله فينبغى أن يكون الخ) لان الحال أى الحرية كالشرط والجزاء موقوف على الشرط لا أن الشرط موقوف على الجزاء فينبغى أن يكون الخ (قوله من باب القلب الخ) فالواو وان كان داخلا في الظاهر على قوله أنت حر لكنها بحسب المعنى داخلة على الاداء فصار الاداء شرطا للحرية فيكون العتق موقوفا على الاداء وفيه أن القلب خلاف الظاهر لا بد له من قرينة ويمكن أن يقال ان الحمل على القلب بدلالة من قبل المتكلم فان غرضه من هذا الكلام ليس الا اثبات العتق بعد أداء الالف لا قبله وان التعليق انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح تعليقه كذا قيل تدبر (قوله من قبيل الحال المقدرة) فان غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية في الحال كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين أى مقدرين الخلود حال الدخول (قوله عليه) أى على الاداء (قوله قائمة) لكونها مقصودة المتكلم (قوله كأنه قيل الخ) فكانت الحرية متعلقة بالاداء وموقوفة عليه فان المعنى ان أديت الى ألفا تصر حرا واعترض عليه ابن الملك بان كونها قائمة مقام جواب الامر مجرد اصطلاح فلا يلتفت اليه ولو كان معنى الكلام أد الى ألفا تصر حرا لم يبق واو الحال وكلامنا فيها (قوله حال الاداء) فيه أن الحرية حال المؤدى لا حال الاداء فتأمل (قوله لا تتقدم على الاداء) فلا يعتق الا بالاداء (قوله هذا) أى كون الواو لعطف الجملة (قوله وانما أخرها) أى الواو التى لعطف الجملة

لا كما زعم البعض انه للنظم أو للابتداء (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة) لان الشركة في الخبر انما كانت لافتقار المعطوف عليه فاذا كان تاما فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان المعطوف يشارك المعطوف عليه فيما تم به المعطوف عليه بعينه لان الاشتراك انما يثبت لضرورة افتقار الثاني والضرورة ترتفع في اشتراكه فيما تم به الاول بعينه حتى اذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كأنه أعاد الشرط اذ لو لم يتعلق بعين ذلك الشرط وجعل كأنه أعاد الشرط صار كأنه قال وطالق ان دخلت الدار فيقع تطليقتان عند أبي حنيفة رحمه الله اذا لم تكن موطوءة ويرتفع الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه لانه حينئذ يتعلق كل طالق بالشرط بلا واسطة فيقع ثلاث تطليقات في المسئلة المتقدمة وتطليقتان هنا بالاتفاق وحيث وقعت عليها واحدة عنده في المسئلتين علم أن الثاني يتعلق بعين ذلك الشرط وانما يصار الى الاستبداد لضرورة استحالة الاشتراك في الخبر كقوله جاءني زيد وعمرو حتى يختص الثاني بمجيء على حدة لان الاشتراك في مجيء واحد لا يتصور لانه عرض لا يقبل ذلك فلهذه الضرورة أفردنا الثاني بمثل الخبر الاول وقوله فلانة طالق وفلانة فانه يقع على الثانية غير ما وقع على الاولى لان الاشتراك بينهما في تطليقة واحدة لا يتحقق فأما عند عدم استحالة الاشتراك في الخبر فالاول هو الاصل كقوله لفلان علي ألف ولفلان فان الالف الواحد بينهما نصفان لامكان الاشتراك فصار الثاني أي الاستبداد وافراد المعطوف بخبر على حدة ضروريا والاول وهو مشاركة المعطوف المعطوف عليه فيما تم به الاول بعينه أصليا ومن عطف الجملة قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون في بيان حكم القاذف وقوله ويمح الله الباطل والراسخون في العلم عند من يقف وهو قولنا وستحقق آية القذف على وجه لم يبق لمنصف مقال ولا لمنازع جدال ان شاء الله تعالى وقالوا في قوله أنت طالق وأنت مريضة أو وأنت تصلين أو مصلية انه لعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال على احتمال الحال حتى اذا نوى بها واو الحال تعلق الطلاق بالمرض والصلاة ويدين فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء لانه خلاف الظاهر وقالوا في قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز انه لعطف الجملة لا للحال حتى لا يصير شرطا بل يصير مشورة ويبقى المضاربة عامة في وجوه التجارات ولا يتقيد تصرفه في البز (وكذا في قولها طلقني ولك ألف) لعطف الجملة عند أبي حنيفة (حتى اذا طلقها لم يجب له شيء وقالا ان الواو للحال) بدلالة حال المعاوضة اذ الخلع عقد معاوضة (فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف) له عليها اذا

ليتفرع عليه المثال المختلف فيه على ما سيأتي ويحتمل أن تكون للمبالغة لان أصل العطف هو المشاركة في الحكم لم يوجد ههنا وانما هي في مجرد الثبوت والوقوع (فلا تجب به المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة فقط) لان كلا من الجملتين تامة لا تفتقر احداهما الى الاخرى والعطف ليس الا لمجرد سياقة الكلام (وكذا في قولها طلقني ولك ألف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شيء) للزوج عليها عند أبي حنيفة رحمه الله لان قولها ولك ألف معطوف على ما سبق وليس للحال حتى يكون شرطا لان أصل الطلاق أن يكون بلا مال لانه ان ذكر المال سمي خلعا ويصير يمينا من جانبه وليس أيضا من صيغ الوعد والنذر حتى يلزم عليها وفاؤه فكان لغوا وفيه تأمل (وقالا انها للحال فيصير شرطا وبدلا فيجب الالف) يعني أن عندهما هذه الواو ليست للعطف كما كانت عنده بل للحال والحال

مشكل (قوله المثال المختلف فيه) أي ما اذا قالت امرأة طلقني ولك ألف درهم (قوله المشاركة) أي بين المعطوف والمعطوف عليه (قوله ههنا) أي في عطف الجملة على الجملة (قوله وانما هي) أي المشاركة (قال المشاركة) أي بين الجملة المعطوفة والجملة المعطوفة عليها (قال فتطلق الثانية الخ) اذ ليس ذكر العدد في الجملة الثانية ولو كان غرض المتكلم المشاركة في الخبر لقال هذه طالق ثلاثا وهذه فيكون عطف المفرد على المفرد ويلزم الشركة في الخبر (قوله معطوف على ما سبق) أي قوله طلقني وكون المعطوف عليه انشاء والمعطوف خبرا لا يمنع العطف وجوبا وحتما لاحتمال أن يعتبر عطف القصة على القصة من غير نظر الى الانشائية والخبرية (قوله يمينا من جانبه) أي من جانب الزوج لان الزوج يصير معلقا للطلاق على قبولها المال والتعليق بالشرط يمين (قوله وليس) أي قوله ولك ألف درهم (قوله وفيه تأمل) لعله اشارة الى أن هذا الكلام وعدة ألف البتة فيجب الالف بالوعدة وليس عوضا عن الطلاق وما في التنوير موعود واجب نمي كردفقيه أن خلف الوعد حرام فكيف لا يجب ايفاء الموعود قال الحموي في شرح الاشباه قال السبكي ظاهر الآيات والسنة يقتضي وجوب الوفاء انتهى وفي الاشباه الخلف في الوعد حرام كذا في أضحية الذخيرة انتهى وما قال البعض وجه التأمل انه وان لم يكن من صيغ الوعد والنذر لكنه اقرار لان الجملة الاسمية للحال والمرء يؤخذ باقراره فلا يكون لغوا والجواب أن المقصود أنه لا يجب بالتطليق فافهم انتهى

طلقها فكأنها قالت طلقني في حال يكون لك علي ألف كما قلنا في قوله انزل وأنت آمن وأد إلي ألفا وأنت
حر ولأن الحال لما كانت حال معاوضة استعير الواو للباء كما استعير في باب القسم كقوله احمل هذا المتاع إلى
منزلي ولك درهم فإنه محمول على الباء أي بدرهم وهذا بخلاف قوله واعمل به في البز فإنه لا معنى للباء ههنا فإنه
لا يستقيم أن يقول خذ هذا المال مضاربة بأن تعمل به في البز ولا يمكن حمله على الحال كما حملناه على الحال في
مسئلة الخلاف لدلالة المعاوضة لأنه لم يوجد دلالة المعاوضة ههنا لأنه ليس موضع المعاوضة لما عرف أن
المضارب ههنا أمين أولا وإذا عمل يكون وكيلا وإذا ربح يكون شريكا وإذا خالف يكون ضمينا فلم
يصلح الواو للحال وكذا في قوله أنت طالق وأنت مريضة لا معنى للباء ههنا وليست الحال حال معاوضة
فحمل على عطف الجملة وأبو حنيفة رحمه الله يقول الواو للعطف حقيقة وإنما يعدل عنها إلى الحال بدلالة
المعاوضة كما في مسئلة الإجارة ولا تصلح المعاوضة ههنا دلالة لأنها في الطلاق زائد فالطلاق في الغالب يكون
بغير عوض ومتى دخله العوض كان يمينا في جانب الزوج حتى لا يمكنه أن يرجع عنه قبل قبولها ولو كان
العوض أمرا أصليا فيه لما تغير بالعوض فلا يجوز ترك الحقيقة بدلالة هي من الزوائد بخلاف الإجارة
لأنها معاوضة أصلية لم تشرع إلا بالبدل كسائر البيوع وإنما جعل الواو للحال في قوله أد إلي ألفا وأنت
حر لأن صدر الكلام غير مفيد إلا شرطا للتحرير لأن قوله أد إلي ألفا لا يصلح ضريبة لأن الضريبة لم تجز بهذا
القدر عرفا فإنها لا تزيد في الشهر على ثلاثين أو عشرين فالأمر بأداء الألف من غير عقد على الضريبة
واصطلاح عليها دليل دال وأمارة بين على أنه شرط للتحرير وقوله انزل وأنت آمن لأن فيه دليلا على
أنه للحال لأن الأمان إنما يراد به إعلاء الدين وبالنزول على أمان يعاين ما يؤمن فيحصل هذا المقصود بالوقوف
على محاسن الإسلام ومشاهدة أعلام الدين الحق فكان الظاهر فيه الحال ليصير معلقا بالنزول إلينا أما قوله
أنت طالق وأنت مريضة فصدر الكلام ههنا مفيد بنفسه وقوله وأنت مريضة جملة تامة لا دلالة فيها على
الحال لأن ظاهر حاله يشهد بأنه لا يطلقها في حال مرضها لأن مرضها سبب التعطف والترحم ولكنه
يحتمل ذلك لما أنه لا يستمتع بها فربما يطلقها تضجرا أو توحشا منها فلاعتبار الظاهر لا يصدق قضاء ولكونه
محتملا صحت نيته ديانة والأصل في المضاربة الإطلاق والعموم في التصرف لأن الغرض حصول الربح
وذا إنما يحصل به فلا دلالة في قوله خذ هذا المال مضاربة على جعل الثاني وهو قوله واعمل به في البز حالا
مع أنه لا يصلح للحال ومع أن العمل معدوم وقت قوله خذ هذا المال مضاربة فلم يجعل الواو للحال بل للعطف
والمشورة وقول فخر الإسلام طلقني ولك ألف ليست بصيغة للحال لأن الحال فعل أو اسم فاعل وأما قوله
أد إلي ألفا وأنت حر فصيغته للحال عندي مشكل لأن الحال لا يختص بالفعل أو اسم الفاعل نعم قال
بعض الناس الحال لا يكون بأسماء الجواهر لكنه غلط فقد حكى سيبويه هذا خاتمك حديدا فنصب
الحديد على الحال وإن لم يكن مشتقا على أن كلامنا في الجملة التي تقع حالا ولم يشترط فيها أحد من ذلك
وكيف يقال ذلك والحال هي الجملة بأسرها والفاعل جزء منها إلا أن يقال إنه في الأغلب كذلك في المفرد
لكنه لا يجدي به نفعا لأن الكلام في الجملة وقوله حر ليس باسم فاعل وإن كان آمن اسم فاعل إلا أن يحوم
حول التأويل ويقول معناه خالص فمن ينصرهما أبو يوسف ومحمد لا يعجز عن التأويل في ولك ألف
والحق أن يقول لما احتمل واحتمل فلا يجب المال بالشك لأن الأصل في الذمم البراءة والحرية غير ثابتة
قبل الأداء فلا تثبت بالشك والأمان لم يكن ثابتا قبل النزول فلا يثبت بالشك ومبنى المضاربة على العموم
والإطلاق فلا تتقيد بالشك والأصل في التصرف التنجيز فلا يتعلق الطلاق بالمرض أو الصلاة بالشك

في معنى الشرط العامل فتصير كأنها قالت طلقني والحال أن لك ألفا علي فلما قال طلقت كان
تقديره طلقت بذلك الشرط فكان معاوضة في معنى الخلع فيجب الألف ويكون الطلاق بائنا

فقيه أما أولا فلأن دليله أي قوله لأن الجملة الخ لا يفيد المدعى وأما ثانيا فلأن المقصود ليس أنه لا يجب بالتطليق بل المقصود أنه لا يجب بالنذر والوعد فافهم (قوله فكان معاوضة الخ) فإن سؤال الطلاق من المرأة يكون بطريق المعاوضة في غالب الأمر فقولها طلقني يكون بمعنى خالعني فكأنها قالت خالعني ولك ألف درهم والجواب من الإمام أن أصل الطلاق أن يكون بلا مال والمعاوضة فيه من العوارض وأصل الواو العطف فلا يترك ما هو الأصل برعاية العوارض فإن ترك القوي برعاية الضعيف باطل (قوله فيجب الألف) أي الزوج على الزوجة (قوله ويكون الطلاق بائنا) كما هو حكم الخلع على ما مر

(والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) وهذا لان وجوه العطف منقسمة على حروفه فلابد أن يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب باجماع أهل اللغة ولهذا يستعمل الفاء فى الجزاء لان الجزاء يكون عقيب الشرط بلا فصل (فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق يشترط أن تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ) وقالوا فى قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فأنت طالق فطالق فدخلت يقع على الترتيب فتبين بالاولى ولا تقع الثانية عندهم ويقال أخذت كل ثوب بعشرة فصاعدا أى كان الثمن كذلك فازداد الثمن صاعدا مرتفعا (وتستعمل فى أحكام العلل) كما يقال جاء الشتاء فتأهب لان الحكم يترتب على العلة (فاذا قال لآخر بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع) أى يجعل قابلا ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء للترتيب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيتضمن ذكر العتق بحرف الفاء القبول فكأنه قال قبلت ثم قال فهو حر ولو قال هو حر أو وهو حر لم يجز البيع وكان ردا للايجاب لا قبولا للبيع فلا يعتق ولو قال لخياط انظر الى هذا الثوب أيكفينى قميصا فنظر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا ضمن الخياط لان الفاء للوصل والتعقيب فكأنه قال ان كفانى قميصا فاقطعه ولو قال فلن كفانى قميصا فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كذا هنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه قميصا فانه لا يضمن ويقال ضربته فأوجعته أى بذلك الضرب وأطعمته فأشبعته أى بذلك الطعام وقال عليه السلام لن يجزى ولد والده الا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه بذلك الشراء فدل ذلك على ان كونه معتقا حكم الشراء بواسطة الملك وهذا لان الفاء للتعقيب والحكم يعقب العلة وقد دخل على العتق فيكون حكم الشراء ضرورة غير أنه يكون معتقا بواسطة الملك لان الشراء موجب للملك والاعتاق مزيل له فلا يصلح حكما للشراء لكن الشراء محكمه الملك والملك فى القريب علة العتق فكان العتق حكم الشراء بواسطة الملك والحكم كما يضاف الى العلة

(والفاء للوصل والتعقيب) أى لكون المعطوف موصولا بالمعطوف عليه متعقبا له بلا مهلة (فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وان لطف) أى قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن الزمان فاصلا أصلا كان مقارنا تستعمل فيه كلمة مع واطلاق التراخى ههنا بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى الذى كان مدلول ثم (فاذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فأنت طالق فالشرط أن تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ) فان لم تدخل الدارين أو دخلت احداهما فقط أو دخلت الاولى بعد الثانية أو دخلت الثانية بعد الاولى بتراخ لم تطلق لانه لم يوجد الشرط (وتستعمل فى أحكام العلل) على سبيل الحقيقة لان الفاء للتعقيب والاحكام تعقب العلل وتترتب عليها بالذات وان كانت مقارنة لها بالزمان (فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر يكون قبولا للبيع) أى قبلت فحررت لانه رتب الاعتاق على الايجاب ولا يترتب عليه الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء ولو قال هو حر أو وهو حر لا يكون قبولا للبيع فيحتمل أن يكون اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وأن يكون انشاء للحرية بعد القبول

[illegible] كلام المصنف أن الفاء موضوعة للمعنيين أى الوصل والتعقيب وليس كذلك أجاب عنه بعض الشارحين بان الواو بمعنى مع والمعنى أن الفاء موضوعة للوصل مع التعقيب واليه يشير الشارح بقوله أى لكون الخ (قال وان لطف) قال بحر العلوم ان هذه العبارة توهم أن تراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان كثيرا أيضا مدلول الفاء فان معنى العبارة ان لم يلطف ذلك الزمان وان لطف مع أنه ليس كذلك فحق العبارة أن يقول فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان مع الوصل ولك أن تقول ان معنى عبارة المصنف ان تراخى المعطوف عن المعطوف عليه بزمان ضرورى فى الفاء وان كان ضروريا أن يكون ذلك الزمان لطيفا قليلا فتدبر (قوله أى قل) تفسير لقوله لطف (قوله فيه) أى فى مقارنة المعطوف مع المعطوف عليه (قوله واطلاق الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان تراخى المعطوف عن المعطوف عليه انما هو مدلول ثم لا مدلول الفاء فلم قال المصنف فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه (قوله بالمعنى اللغوى) فى الصراح تراخى درنك كردن (قوله لا الاصطلاحى) أى التأخير بمهلة (قال وتستعمل فى أحكام العلل) أى تدخل عليها انما قال أحكام العلل ولم يقل فى الاحكام لان الاحكام ربما تطلق على العلل أيضا فنبه المقصود حينئذ على أنه لما كانت بين العلة والحكم مقارنة كان لمتوهم أن يتوهم أن الفاء لا تدخل على حكم العلة فان الحكم لا يتراخى عن العلة فصرح بالعلل دفعا لهذا التوهم (قوله على سبيل الحقيقة) فيه أن المراد بالتعقيب فى الفاء التعقيب الزمانى على ما يفهم من أكثر الكتب فاستعمال الفاء فى أحكام العلل كيف يكون على سبيل الحقيقة فانها لا تكون متعقبة عن العلل بحسب الزمان فلا (قوله وان كانت) أى الاحكام (قال فاذا قال) أى مالك العبد للآخر (قوله على الايجاب) أى من البائع (قوله بطريق الاقتضاء) فان اثبات الحكم الثانى أى الحرية موقوف على القبول فهو يقتضيه (قوله اخبارا عن الحرية الخ) فيكون هذا القول ردا للبيع

(قال وقد تدخل الخ) أشار بلفظة قد الى أن دخول الفاء على العلل قليل (قال اذا كانت) أى العلل مما تدوم وفيه أن دخول الفاء لا يختص بالعلة التى لها دوام ألا ترى الى ما يقال لا تصل فان الشمس طلعت (قوله فتكون) أى العلل (قوله لانها) أى العلل (قوله فكيف تكون) أى العلل (قوله وهذا) أى دخول الفاء على العلل (قوله كما يقال) أى لمن هو فى ضيق أو قيد ظالم اذا ظهر آثار الفرح والخلاص (قوله أبشر) الابشار لازم ومتعد وههنا لازم والمعنى صر مسرورا والغوث فرياد رس (قوله لكن ذاته دائمة) وفيه أن مدخول الفاء وهو الاتيان ليس بدائم وما هو دائم أى ذات الغوث ليس بمدخول الفاء ولا يبعد أن يقال ان المراد باتيان الغوث وجوده وهو يدوم فصار ما هو مدخول الفاء دائما (قوله وهذا) أى دوام العلل (قوله احتيالا) فى الغياث

يضاف الى علة العلة (وقد تدخل) الفاء (على العلل اذا كانت مما يدوم) وكان ينبغى أن لا يجوز دخوله عليها لان الفاء للتعقيب فيقتضى تعقيب ما دخل عليه الفاء وتعقب العلة عن الحكم مستحيل لانها مؤثرة والحكم أثرها فكيف يتقدم الحكم على علته أو كيف يتأخر المؤثر عن أثره ولكن الشرط أن تكون العلة مما تدوم حتى يكون بعد الحكم فلا يلغو حرف الفاء كما يقال أبشر فقد أتاك الغوث وقد يكون والغوث مما يدوم فكان قبل الحكم و بعده أيضا و (كقوله أد الى ألفا فأنت حر أى أد الى ألفا لانك حر فيعتق للحال) وان لم يؤد لان وصف الحرية ممتد فاشبه المتراخى وقوله انزل فانت آمن كان آمنا نزل أو لم ينزل لان معنى كلامه انزل لانك آمن والامان ممتد وانما لم يضمر حرف الشرط حتى يكون الفاء فى قوله فانت حر فانت آمن حرف جزاء و يكون داخلا فى محله لان الكلام صحيح بدون الاضمار والاضمار ضرورى فلا يصار اليه الا عند الضرورة (و يستعار لمعنى الواو فى قوله له على درهم فدرهم حتى يلزمه درهمان) لانه لما تعذر اعتبار حقيقته وهو الترتيب اذ لا ترتيب فى الواجب فلا يقال هذا الدرهم أول

فلا يثبت القبول والاعتاق بالشك (وقد تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم) فتكون موجودة بعد الحكم كما كانت موجودة قبل الحكم فيحصل التعقيب الذى كان مدلول الفاء وان لم يشترط الدوام فى العلة لا يحسن دخول الفاء عليها لانها تتقدم الحكم فكيف تكون محل الفاء وهذا كما يقال أبشر فقد أتاك الغوث فان اتيان الغوث وان كان آنيا لكن ذاته دائمة تبقى الى مدة فيكون سابقا على البشارة ولاحقا عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا ما شرطه فخر الاسلام احتيالا لمعنى التعقيب وذكر صاحب التوضيح وغيره أنها انما تدخل على العلة اذا كانت علة غائية ليكون وجودها مؤخرا عن المعلول فيتحقق معنى التعقيب والكلام فيه طويل (كقوله أد الى ألفا فأنت حر أى أد الى ألفا لانك حر فيعتق فى الحال) فالحرية دائمة الوجود حيث كانت موجودة قبل الاداء وتبقى بعده الى مدة فلا تتوقف على أداء الالف بل يكون حرا و يصير الالف دينا عليه فان قيل لم لا يجوز أن يكون تقديره ان أديت فانت حر فيصير جوابا للامر وتتوقف الحرية على الاداء و يتحقق معنى التعقيب بلا تكلف أجيب بأن الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان انما تجعل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة أما اذا كانت مقدرة فلا تجعلهما بمعنى المستقبل فلا يقال ائتنى أكرمتك أو أنت مكرم (وتستعار لمعنى الواو فى قوله له على درهم فدرهم حتى لزمه درهمان) بيان للمعنى المجازى فى الفاء بعد بيان حقيقتها لان الفاء فى قوله فدرهم لا يمكن أن تكون للتعقيب اذ التعقيب انما يكون فى الاعراض دون الاعيان والدرهم عين لا يتصور فيه التعقيب الا بسبب الوجوب فى الذمة والحال

احتيال بالكسر حيلة انگيختن (قوله والكلام فيه طويل) والله أعلم ما نا أراد به الشارح ان أراد به الاعتراض فقد حررته وان أراد به التحقيق فاصغ الى ما قال بحر العلوم من أن الفاء الداخلة على العلل لافادة العلية لا لافادة التعقيب فكون العلة دائمة ومتحققة بعد المعلول لا يشترط وكذا لا يشترط كون العلة غائية وحينئذ فالفاء مشتركة بين التعقيب والعلية فافهم (قال أى أد الى ألفا لانك حر) فان قلت لم لم يجعل الفاء ههنا بمعنى الواو قلت لو جعلت الفاء بمعنى الواو فاما أن يكون الواو للعطف فلا يحسن للاختلاف بين المعطوف والمعطوف عليه خبرا وانشاء واما أن يكون الواو للحال فيلزم المجاز فى المجاز فان جعل الفاء بمعنى الواو مجاز ثم جعل الواو للحال مجازا آخر وهو غير جائز فتأمل (قوله فلا تتوقف) أى الحرية (قوله عليه) أى على العبد الذى صار حرا (قوله فيصير) أى قوله فانت حر (قوله بأن الامر الخ) تقريره ان جواب الامر لا يقع الا فى المستقبل لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير كلمة ان وكلمة ان تجعل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل لكن كلمة ان انما تجعل الماضى والجملة الاسمية بمعنى المستقبل اذا كانت ظاهرة ملفوظة وأما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتنى أكرمتك ولا تقول ائتنى أكرمتك بل يجب أن تقول ائتنى أكرمك وكذا فى الجملة الاسمية تقول ان تأتنى فأنت مكرم ولا تقول ائتنى فأنت مكرم تأمل (قال وتستعار) أى الفاء لمعنى الواو وهذه الاستعارة من قبيل ذكر المقيد وارادة المطلق لان الواو لمطلق العطف

(قوله انه) أى أن القائل (قوله هذا) أى الدرهم الثانى (قوله بمعنى الواو) أى لمطلق العطف (قوله كأنه قيل الخ) ايماء الى أن التأكيد ههنا بحذف المبتدا ونحن نقول انه يلزم على هذا اضمار والمجاز أهون من الاضمار على أن فيما ذكرنا حمل الكلام على التأسيس وفيما ذكره الشافعى رحمه الله حمله على التأكيد والتأسيس أولى من التأكيد (قال

وهذا آخر كما فى القوم المجتمعين وانما يقال هذا واجب أولا وهذا آخرا كما يقال هذا دخل أولا وذا آخرا فيجعل مجازا عن الواو وكأنه قال درهم ودرهم وقال الشافعى يلزمه درهم واحد لان معنى الترتيب لغو فتعذر اعتباره وجه فحمل على جملة مبتدأة لتحقيق الاول ويضمر المبتدا أى فهو درهم كقول الحطيئة

* يريد أن يعربه فيعجمه * رفع يعجمه لانه استأنفه ولم يعطفه على الاول وأوله

والشعر لا يستطيعه من يظلمه * اذا ارتقى فيه الذى لا يعلمه * زلت به الى الحضيض قدمه

يريد أن يعربه الى آخره أى يريد أن يعرب شعره فيخرج معجما ولو نصب لفسد المعنى الا أن هذا لا يصح لان الفاء للعطف فلا بد من اعتباره بحسب الامكان والمعطوف غير المعطوف عليه فلا بد أن يكون الدرهم الثانى غير الاول فيلزمه درهمان ضرورة العطف واستعير لمعنى الواو لتعذر الترتيب أو يصرف الترتيب الى الوجوب لا الى الواجب ليكون معنى الترتيب مرعيا فيبقى على حقيقته (وثم للعطف على سبيل (التراخى) ليختص بمعنى هو موضوع له حقيقة ثم قال أبو حنيفة هو (بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) قولا بعد الاول رعاية لكمال معنى التراخى اذ لو كان معنى التراخى فى الوجود دون التكلم لكان معنى التراخى فيه موجودا من وجه دون وجه فقلنا بثبوت التراخى فيهما ليكمل معنى التراخى (وعندهما التراخى فى الحكم) والوجود (مع الوصل فى التكلم) رعاية لمعنى العطف فيه وهذا لان الكلام متصل حقيقة فلا معنى لانفصاله (حتى اذا قال لغير الموطوءة أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول فى الحال ويلغو ما بعده) كأنه سكت على الاول ولو سكت على الاول حقيقة يلغو ما بعده كذا هنا (ولو قدم الشرط) فقال ان دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول ووقع الثانى ولغا الثالث) عنده وانما يقع الثانى وان لم يكن مفيدا لان قوله ثم طالق لا يفيد شيئا الا بادراج المبتدا تصحيحا لكلامه كأنه قال ثم أنت طالق وقد دل عليه ما ذكره قبله ولم يدرج الشرط الاول لان الكلام صحيح بدونه وتعين الغاء الثالث لبطلان المحلية عنده وهذا كما لو قال لغير الموطوءة ان

أنه لم يباشر سببا آخر بعد التكلم بالدرهم الاول حتى يكون وجوب هذا عقيب الاول فلا بد أن يكون بمعنى الواو فيلزمه درهمان وقال الشافعى رحمه الله لما لم يستقم معنى الفاء جعل تأكيدا لما قبله كأنه قيل فهو درهم فيلزمه درهم واحد (وثم للتراخى بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف) فاذا قال أنت طالق ثم طالق فكأنه سكت على قوله أنت طالق وبعد ذلك قال ثم طالق وهذا هو الكامل فى التراخى أى فى التكلم والحكم جميعا وهو مذهب أبى حنيفة رحمه الله لان التراخى فى الحكم مع الوصل فى التكلم يمتنع فى الانشاآت فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا (وعندهما التراخى فى الحكم مع الوصل فى التكلم) عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ موصول مع الاول والعطف لا يصح مع الانفصال فكان الاولى هو التراخى فى الحكم فقط وثمرة هذا الخلاف ما بينه بقوله (حتى اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول ويلغو ما بعده) لان التراخى لما كان فى التكلم فكأنه قال أنت طالق وسكت على هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم يبق محلا لما بعده لانها غير موطوءة فيلغو وهذا اذا أخر الشرط (ولو قدم الشرط) بان قال ان دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق (تعلق الاول به ووقع الثانى ولغا الثالث) لان الاول متصل بالشرط فلا بد أن يكون معلقا به ثم لما سكت

المتراخى) أى تراخى وجود المعطوف عن المعطوف عليه فاذا قلت جاءنى زيد ثم عمرو كان المعنى انه وقع بينهما مهلة (قوله وهذا هو الكامل الخ) فيه ايماء الى دليل الامام الاعظم تقريره ان ثم موضوعة لمطلق التراخى والمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والكامل فى التراخى هو التراخى فى التكلم والحكم جميعا ولو كان التراخى فى الحكم دون التكلم كما قال صاحباه لكان ثابتا من وجه دون وجه وفيه أن هذا النحو من الكمال أى بجعل الوصل الموجود الثابت فى التكلم هدرا لا يساعده العرف من أهل العرب واللغة فى كافة ثم تأمل (قوله يمتنع الخ) فان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فى الانشاآت فلما كان الخ ثم لا يخفى ما فيه فان هذا الدليل مختص بالانشاآت فلا يثبت كون ثم للتراخى فى التكلم والحكم جميعا فى الاخبار تأمل (قوله فوقع هذا الطلاق) أى فى الحال لعدم تعلقه بالشرط لوجود

السكوت الفاصل فان قلت لم يتوقف صدر الكلام على آخره مع وجود المغير قلت شرط وقال
التوقف اتصال أول الكلام بآخره ولم يوجد بسبب ثم كذا قال ابن الملك (قوله لانها غير موطوءة) فلا عدة لها (قوله فيلغو) أى ما بعد الاول وهو الثانى والثالث

دخلت الدار فأنت طالق طالق طالق فان الاول يتعلق بالشرط والثاني ينزل في الحال والثالث يلغو كذا في شرح الطحاوي (وقالا يتعلقن جميعا و ينزلن على الترتيب) أي عندهما تتعلق الطلقات بالدخول في المسئلتين أعني في تأخير الشرط وتقديمه و ينزلن على الترتيب لان ثم للعطف على التراخي فلاعتبار معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولاعتبار التراخي يقع مرتبا عند وجود الشرط فاذا لم تكن مدخولا بها عند الشرط يقع واحدة في الفصلين واذا كانت مدخولا بها يقعن فيهما ولو كانت مدخولا بها عند التعليق وأخر الشرط ينزل الاول والثاني في الحال لوجود المحلية و يتعلق الثالث بالدخول واذا قدم الشرط تعلق الاول ووقع الثاني والثالث وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما يتعلق الكل فيهما وتطلق ثلاثا عند الدخول وثم يجيء بمعنى الواو مجازا للمجاورة التي بينهما اذ كل واحد منهما للجمع بين المعطوف و بين المعطوف عليه قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا أي وكان من الذين آمنوا لانه لو بقي ثم على حقيقته لكان الايمان متراخيا عن العمل فلم يكن لذلك العمل عبرة فلا يكون سببا للثواب لان عمل الكافر غير معتد به اذ الايمان مقوم كل عبادة وأصل كل طاعة وقال واما نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون أي والله لانه لا يمكن حقيقة ثم لانها تؤدي الى أن يكون شهيدا بعد أن لم يكن وهو ممتنع لانه ليس بمحل للحوادث (وفي قول النبي عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير استعير لمعنى الواو وليكون عملا بحقيقة الامر يدل عليه الرواية الاخرى) وهو قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى

وقال طالق وقع هذا الثاني في الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا بالنكاح ووجد الشرط يقع الطلاق حينئذ بالتعليق السابق ولا يقال اذا كان التراخي في التكلم بقي قوله طالق بلا مبتدا فكيف يقع لانا نقول يضمر المبتدأ بدلالة العطف لانه ضروري فكأنه قال ثم أنت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا يحتاج الى تقديره (وقالا يتعلقن جميعا و ينزلن على الترتيب) لان الوصل في التكلم متحقق عندهما ولا فصل في العبارة فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو أخر ولكن في وقت الوقوع ينزلن على الترتيب فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها يقع الاول و بانت به ولا يقع الثاني والثالث وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فان كانت غير مدخول بها فقد علمت حالها وان كانت مدخولا بها فان قدم الجزاء يقع الاول والثاني في الحال وتعلق الثالث بالشرط فكأنه سكت على الاولين ثم قال أنت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط و وقع الثاني والثالث في الحال لما قلنا هكذا قيل (وفي قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير) بيان لمجاز كلمة ثم بعد بيان حقيقتها وجواب سؤال مقدر وهو أن الشافعي رحمه الله يقول بجواز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لانه عليه السلام قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فاتيان الخير كناية عن الحنث وذكرها بلفظ ثم بعد التكفير فعلم أن تقديم الكفارة على الحنث جائز فأجاب المصنف رحمه الله أن لفظ ثم في هذا الحديث (استعير لمعنى الواو وعملا بحقيقة الامر تدل عليه الرواية الاخرى) وهي قوله عليه السلام فليأت بالذي

(قوله وقع هذا الثاني الخ) لوجود المحل فان الطلاق الاول لم يقع في الحال (قوله لعدم المحل) لانها بانت بالطلاق الثاني بلا عدة (قوله وفائدة تعلق الخ) جواب سؤال تقريره انه ينبغي أن يلغو الاول أيضا لان غير الموطوءة بانت بواحدة بلا عدة فلا فائدة في بقاء الاول معلقا بالشرط لعدم المحل حينئذ (قوله فكيف يقع) أي الطلاق الثاني (قوله بخلاف الشرط الخ) دفع دخل تقريره انه لم لا يقدر الشرط حتى يتعلق الثاني والثالث به كتعلق الاول به (قال يتعلقن) أي الطلقات الثلاث بالشرط وقال في المسلم ان قول الصاحبين أشبه بالصواب (قال وينزلن) أي عند وجود الشرط (قوله وبانت به) أي بانت المرأة بالاول بلا عدة لانها غير مدخولة (قوله فقد علمت) أي في المتن (قوله يقع الاول والثاني في الحال) لان المرأة المدخول بها محل لهما (قوله لما قلنا) من أنه وقع السكوت على الاول ثم وقع التكلم بالآخرين وهي محل للطلاقين الآخرين (قوله من حلف على يمين الخ) كذا روى الطبراني من حديث أم سلمة مرفوعا كذا قال علي القاري في شرح مختصر المنار وروى أبو داود عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال لي النبي صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن ابن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير والمراد باليمين ما عليه يمين وانما سمي المحلوف عليه يمينا للابسته بها (قال استعير الخ) والعلاقة أن الواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد فكانت هذه

الاستعارة من قبيل اطلاق المقيد وارادة المطلق (قال عملا بحقيقة الامر) وهو الوجوب والتوضيح أنا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان كان جائزا عند الشافعي فيتفوه يكون الامر للاباحة وغيرها وهذا مجاز ولما كان لقائل أن يقول ان التجوز في الحرف أي ثم ليس أولى من التجوز في الفعل أي الامر فليكن الامر للاباحة مثلا ويكون ثم على الحقيقة أجاب عنه المصنف بقوله (تدل عليه) أي على كون ثم بمعنى الواو (الرواية الاخرى)

وفى رواية السمتى عن عبد الرحمن بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عبد الرحمن بن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت
غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وائت الذى هو خير وبهذا البيان اتصل عبارة المتن وما أورد الشارح ذيل قول المتن

غيرها خيرا منها فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه فثم هنا محمول على حقيقته مفيد لوجوب التكفير بعد الحنث فكان العمل بحقيقة ثم وبموجب الامر ممكنا بخلاف الرواية الاولى لانا لو عملنا بحقيقة ثم لا يمكن العمل بحقيقة الامر وهو قوله فليكفر اذ التكفير قبل الحنث غير واجب اجماعا وان جاز عنده فتعين المجاز فى ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام سيق له ولان الكفارة فى الكتاب واجبة فيكون ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم محمولا على الوجوب ليخرج شرعه على وفق الكتاب لانه بعث للتبيين والواو لمطلق الجمع لا للترتيب وعرف الترتيب بالرواية الاخرى ولان ثم ليس بمحمول على حقيقته اجماعا أما عندنا فظاهر وكذا عنده لانه اذا كفر قبل الحنث ثم فعل المحلوف عليه عقيبه من غير تراخ يجوز ولان التكفير بالصوم لا يجوز عنده قبل الحنث وهو ترك لاطلاق التكفير فكان فيما ذهب اليه ترك العمل بالحقيقتين من غير ضرورة وفيما ذهبنا اليه ترك العمل بحقيقة ثم للضرورة والعمل بحقيقة الامر الذى هو المقصود بسوق الحديث واذا صح أن يستعار ثم لمعنى الواو فأولى ان يصح استعارة الفاء لمعنى الواو كما بينا فى قوله على درهم فدرهم وهذا لان جواز الواو بالفاء أقرب منه بثم لان الواو للجمع والفاء للوصل وثم للتراخى وفيه قطع فكان معنى الواو فى الفاء أتم فكانت أقرب ثم لما صح استعارة ثم للواو مع بعده عن الواو فلان يصح استعارة الفاء للواو مع قرب الفاء الى الواو أولى ولهذا قال بعض مشايخنا فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فأنت طالق فطالق فطالق ان هذا على الاختلاف مثل ما اختلفوا فى الواو حتى اذا دخلت الدار تطلق ثلاثا عندهما كما فى الواو وعنده تطلق واحدة ولو قال ان دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق قبل الدخول بها لم يقع الثلاث بالدخول اتفاقا بل يقع واحدة عندهم فعلم أن جواز الفاء بالواو أقرب من ثم الا ان الحقيقة أولى فلذلك اختير الاتفاق فى هذا أى فى العطف بالفاء يقع واحدة على قول الكل عند تقديم الشرط لان حرف الفاء للتعقيب فكان تنصيصا على الترتيب وهو اختيار الفقيه أبى الليث والاول اختيار الكرخى والطحاوى واذا قدم الجزاء بحرف الفاء فعلى هذا أيضا أى اذا قال أنت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار يكون بمنزلة الواو حتى اذا دخلت الدار طلقت ثلاثا عند البعض كما فى التعليق بالواو وقيل يقع واحدة وهو الاصح لانه نص على الترتيب نص على هذا الاختلاف الاسبيجابى فى مبسوطه (وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك) تقول جاءنى زيد بل عمرو أولا بل عمرو فانما يفهم منه الاخبار

هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه يقتضى تقديم الحنث على الكفارة فوجب التطبيق بينهما بان يجعل ثم فى الرواية الاولى بمعنى الواو فيفهم منه وجوب كلا الامرين أعنى الكفارة والحنث من غير تقديم أحدهما على الآخر ثم يفهم الترتيب وهو تقديم الحنث على الكفارة من الرواية الاخرى ولم يعكس لان تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته أنه جائز عند الشافعى رحمه الله فلو عملنا بالرواية الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة بالمالى من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم فى الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز فى الحرف خير من المجاز فى الفعل بحمل الامر على الاباحة ونحوها (وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك) أى تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا فى تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا أنه خطأ فى الواقع ونفس الامر فاذا قلت جاءنى زيد بل عمرو وكان معناه ان المقصود اثبات المجىء لعمرو ولا لزيد فزيد يحتمل مجيئه وعدمه فاذا زدت عليه

الرواية الاخرى وهى قوله عليه السلام فليأت الخ لم أجده فى كتب الحديث الحاضرة وقال ابن الهمام ان هذا اللفظ غير معروف كذا فى الصبح الصادق وبناء عليه احتاج الشارح الى التطبيق بين الروايتين وقال ما قال واتجر الكلام بالتطويل الى الملال (قوله ولم يعكس) أى لم يجعل ثم فى الرواية الاولى على الحقيقة وفى الثانية للمجاز (قوله انه) أى تقديم الكفارة على الحنث (قوله ويلزم تخصيص الخ) أى لو عملنا بالرواية الاولى يلزم تقديم الكفارة بالمال أو بالصوم على الحنث مع أن الشافعى رحمه الله يجوز تقديم الكفارة بالمال على الحنث لا تقديم الكفارة بالصوم على الحنث فيلزم تخصيص الكفارة بالمال من غير مرجح (قوله بحمل الخ) بيان طريق المجاز فى الفعل (قوله ونحوها) كالندب وغيره (قال ما بعده) أى المعطوف (قال عما قبله) أى المعطوف عليه (قوله اذ لم يكن) أى الاخبار عما قبل بل وفيه ايماء الى أنه ليس المراد بالغلط أنه غلط فى العبارة أو فى التركيب بل المراد أنه غلط بمعنى أنه لم يكن مقصودا لنا (قوله لا أنه) أى ليس معناه بل ان الاول باطل وخطأ فى الواقع بل يكون الاول كالمسكوت عنه من غير تعرض لنفيه أو اثباته وهذا على راى المحققين وقيل انه يكون معنى الاعراض الرجوع عن الاول وابطاله

بمجيء عمرو خاصة (فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله على ألف درهم بل الفان) فانه يلزمه ألفان وقال زفر يلزمه ثلاثة آلاف لانه أقر بالالفين ورجع عن الاول لكن الاقرار صحيح والرجوع باطل لتعلق حق المقر له به فلزماه كما في الطلاق ولنا أن بل للتدارك وذا في الاعداد بان ينفي انفراد الاول ويراد بالثاني كماله بالاول فكانه قال لابل مع ذلك الالف ألف آخر فهما ألفان علي وهذا في الاخبار ممكن لانه يحتمل تدارك الغلط فان الرجل يقول حججت حجة لابل حجتين ويقول سني ستون بل سبعون أي بل سبعون بزيادة عشرة على الستين وأما الانشاء فلا يحتمل تدارك الغلط لانه اخراج عن العدم الى الوجود ولا يتصور فيه الغلط لانه بعدما ثبت لا يمكن نفيه فأما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه بالصدق ونفي الكذب فلذا جعلناه موقعا ثنتين راجعا عن الاول ورجوعه لا يصح فتطلق ثلاثا حتى لو قال كنت طلقتك أمس واحدة بل ثنتين أو لابل ثنتين يقع ثنتان لان الغلط في الاخبار ممكن ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته ولم يدخل بها أنت طالق واحدة لابل ثنتين أو بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد اثبات الثاني مقام الاول وهو باطل لان المحل لم يبق بعدما بانت بالاولى فكيف يصح ايقاع الثنتين عليها ولهذا لو قال لامرأته ولم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين أو بل ثنتين فانها تطلق ثلاثا اذا دخلت اتفاقا لبقاء المحل بتعلق الاول بالشرط وبل لابطال الاول واقامة الثاني مقامه فكان قصده تعليق الثنتين بالشرط ابتداء بلا واسطة لكن يشترط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول لانه يمين فلا يصح الرجوع عنه وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بالشرط بلا واسطة فيثبت ما في وسعه فكانه أعاد الشرط فقال لابل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فصار كلامه في حكم يمينين فعند وجود الشرط يقع الثلاث جملة لتعلق الكل بالشرط بلا واسطة وهذا بخلاف ما قاله أبو حنيفة رحمه الله في العطف بالواو بان قال لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين فانها اذا دخلت يقع واحدة لان الواو للعطف على سبيل التقرير للاول فكان مقررا للاولى ومعلقا الثانية بالشرط بواسطة الاول فجاء الترتيب عند التعليق ضرورة فعند وجود الشرط فلا بد أن يكون الوقوع مرتبا ولما بانت بالاولى بطلت المحلية فلا تقع الثانية ضرورة ويتصل بهذا ان العطف متى تعارض له شبهان اعتبر أقواهما لغة فان استويا اعتبر أقربهما والمراد بالشبه المعطوف عليه بيانه فيما قال محمد في الجامع في رجل له امرأتان فقال لاحداهما أنت طالق ان دخلت الدار لابل هذه لامرأة أخرى أنه جعل عطفا على الجزاء دون الشرط أي لابل هذه طالق ان دخلت أنت حتى اذا دخلت الاولى الدار طلقتا ولو دخلت الاخرى لم تطلق واحدة منهما وان جعل عطفا على الشرط صار عطفا على التاء في ان دخلت ويكون معناه لابل ان دخلت هذه الدار فانت طالق لانا اذا عطفناه على الشرط كان عطفا على الضمير المرفوع المتصل من غير أن يؤكد

لا فتقول جاءني زيد لابل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء في الاثبات وان جاء في النفي بأن يقال ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو (فتطلق ثلاثا اذا قال لامرأته الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان) تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني أن الاعراض عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار أما في الانشاآت فلا يمكن ذلك فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسئلة الطلاق أراد أن يضرب عن الواحدة الى الاثنتين فالقياس يقتضي أن لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لاجرم يعمل بالاول والآخر معا فتقع الثلاث (بخلاف قوله على ألف بل ألفان) جواب عن قياس زفر فانه يقيس مسئلة الاقرار على مسئلة الطلاق فيقول يلزمه في هذا

(قوله هذا) أي الاعراض عن الاول واثبات الثاني اذا جاء بل في الخ (قوله يصرف النفي الخ) فالمعنى ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو (قوله يصرف الاثبات الخ) وهذا موافق للعرف فالمعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو (قال الموطوءة) انما قال هذا لانه اذا قال لغير الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين تقع الواحدة لانه اذا قال أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن الاعراض عنه ولما كانت غير موطوءة لا عدة لها فلم يبق المحل فيلغو ما بعده (قال لانه) أي لان الزوج (قال فيقعان) أي ما قبل بل وما بعد بل (قوله على كونه) أي كون بل (قوله عما قبله) أي عما قبل بل (قوله كما في الاخبار) لان الخبر يحتمل الصدق والكذب (قوله فلا يمكن ذلك) أي الاعراض لان حكم الانشاء يقع بالتكلم بلا توقف فلا يحتمل الاعراض والرد (قوله أراد) أي الزوج والاضراب بركشتن از كسى يقال أضرب عنه أي أعرض عنه

بالضمير المرفوع المنفصل وهذا ليس بمستحسن قال الله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة وقال اذهب أنت وأخوك وذلك لان الفاعل كالجزء من الفعل ألا ترى أنهم منعوا من أربع متحركات في كلمة واحدة ثم جوز وا ذلك في ضربك ومنعوه في ضربت حتى سكنوا لام الكلمة ولان ثبوت النون في يفعلان ويفعلون علامة رفع الفعل حتى يسقط بالجازم والناصب فلولا أن ضمير الفاعل الذي هو الالف في يفعلان والواو في يفعلون ينزل منزلة الجزء من الفعل لما جاز وقوع النون بعدهما لان محل الاعراب آخر الكلمة وإذا كان ضميره لا يقوم بنفسه تأكد الشبه بالعدم وهذا لان الفاعل المطلق متى كان كالجزء من الفعل كان له شبه بالعدم لان الاسم لا يكون جزء الفعل فمتى كان الفاعل ضميرا متصلا لا يقوم بنفسه تأكد شبهه بالعدم والعطف على المعدوم باطل فالعطف على ما يشبه العدم غير مستحسن بخلاف ضمير المفعول لانه ليس كالجزء منه لما بينا وأما قوله تعالى وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا فانما حسن ذلك وان لم يؤكد بالضمير المنفصل لاعادة حرف النفي تقول ما فعلت ولا فلان فيحسن بخلاف ما لو قلت ما فعل وفلان واذا عطفناه على الجزاء كان عطفا على أنت وهو ضمير مرفوع منفصل وذلك حسن فلذا قلناه فان نوى الشرط صدق فيما عليه لا فيما له حتى تطلق الاولى بدخول الثانية وان دخلت الاولى طلقت الاخيرة أيضا لان ذلك ثابت بظاهر العطف فلا يصدق في ابطاله واعا صدقناه فيما هو تغليظ عليه دون التخفيف وأما اذا استويا في الجزء اعتبر أقربهما كقوله ان لفلان على ألف درهم الا عشرة دراهم ودينارا ان الدينار معطوف على المستثنى لا على المستثنى منه حتى يلزمه ألف درهم ناقصا بعشرة دراهم وقيمة دينار لان عطفه على كل واحد منهما حسن الا أن المستثنى وهو عشرة دراهم أقرب اليه فترجح بالقرب على ان الاصل في الذمم البراءة وذا فيما ذكرنا لان الواجب يقل على هذا التقدير ويكثر في عكسه (ولكن للاستدراك بعد النفي) تقول ما رأيت زيدا لكن عمرا فصار الثابت به اثبات ما بعده فأما نفي ما قبله فثابت بدليله وهو حرف النفي بخلاف بل فانه للاضراب عن الاول منفيا أو موجبا تقول جاءني زيد بل عمرو وما جاءني بكر بل خالد وهذا اذا عطف به مفرد على مثله وأما في عطف الجملتين فهو كبل في مجيئه بعد النفي والايجاب تقول ما جاءني زيد لكن عمرو قد جاء وجاءني زيد لكن عمرو لم يجئ ولكن الشرط أن تكون الجملة الثانية مخالفة للاولى في المعنى كما أريتك من النظير فهما مختلفان اذ الثانية منفية والاولى مثبتة كذا قرره صاحب المقتصد والمفصل (غير أن العطف به انما يصح عند اتساق الكلام) أي عند انتظامه بان لم يكن في كلامه تناقض أي اذا لم يكن في آخره اثبات ما نفاه باوله فاذا اتسق الكلام تعلق النفي في الاول بالاثبات الذي ذكر في آخره (والا فهو مستأنف) أي وان لم يكن الكلام متسقا لا يصح العطف ويكون لكن للاستئناف

المثال ثلاثة آلاف ونحن نقول انه اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب وتدارك الغلط فيحمل على أصله والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك فجاءت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما (ولكن للاستدراك بعد النفي) أي دفع توهم ناشئ من الكلام السابق كقولك ما جاءني زيد فأوهم أن عمرا أيضا لم يجئ لمناسبة وملازمة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمرا وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا (غير أن العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستأنف) يعني أن لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني بالاتساق أن يكون لكن موصولا بالكلام السابق ولا يكون

ثم تدارك وأعرض عن الانفراد وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وهذا كما يقال سني ستون بل سبعون (قوله بهما) أي بالاول والثاني (قوله أي دفع الخ) تفسير للاستدراك (قوله وهي) أي لكن (قوله فهي مشبهة) أي من الحروف المشبهة بالفعل (قوله يشترط وقوعها الخ) فانه لا يقال ضربت زيدا لكن عمرا وانما يقال ما ضربت زيدا لكن عمرا (قوله يقع بعد النفي الخ) لكن الجملة التي قبل لكن والتي بعد لكن تكونان مختلفتين في النفي والاثبات فان كانت الاولى مثبتة كانت الثانية منفية وبالعكس ثم يجب أن يعلم أن المراد اختلاف الجملتين في النفي والاثبات من جهة المعنى سواء كانتا مختلفتين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ أولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر كذا في التلويح (قال والا الخ) أي ان لم يوجد الاتساق والانتظام فهو أي الكلام مستأنف بفتح النون في الغياث استئناف از سر گرفتن وآغاز كردن والاتساق ترتيب دادن وراست وتمام شدن كذا في منتهى الارب (قوله موصولا) ليتحقق العطف (قوله ولا يكون الخ) أي لا يكون ما بعد لكن منافيا لما قبله حتى يلزم نفي فعل واثبات ذلك الفعل بعينه

(قوله الشرطين) وهما كونه لكن موصولا بالكلام السابق وعدم كون ما بعد لكن منافيا لما قبله (قوله يكون الكلام) ايماء الى أن ضمير هو في قول المتن والا فهو راجع الى الكلام (قوله لم يتعرض لهما الخ) وقد عرض في الشرح مثال الاتساق (قال ان هذا) أى ان قول المولى (قوله فقد قلع النكاح الخ) فان قلت ان العقد الموقوف ينفسخ بالفسخ ولم يوجد وانما وجد الاخبار عن عدم الاجازة والعقد الموقوف لا ينفسخ بعدم الاجازة قلت ان قوله لا أجيز مجاز عن الرد والابطال ليحصل فائدة الكلام والا فلا فائدة في الاخبار عن عدم الاجازة والقلع بالفتح بركندن كذا في الغياث (قوله ثم لما قال) أى المولى (٢٠٥) (قوله لان المهر الخ) دفع دخل هو أنه لا يكون اثبات ذلك الفعل بعينه لان النكاح الثانى المجاز مقيد بمهر مائة وخمسين وهو غير المفسوخ أى النكاح بمائة درهم (قوله تابع الخ) فان النكاح يصح بدون ذكر المهر بل بنفى المهر (قوله فيتناقض الخ) مرتبط بقوله يلزم أن يكون الخ (قوله فحملناه) أى قوله لكن أجيزه الخ (قوله مثال الاتساق) فيحمل لكن على العطف (قوله ويكون النفى الخ) لان النفى على الكلام المقيد يرجع الى القيد وأنت لا يذهب عليك أن اللام على النكاح فى قول المولى لا أجيز النكاح ولكن أجيز بمائة وخمسين درهما لام العهد والمعهود هو النكاح الذى كان موقوفا على الاجازة وهو النكاح بمائة فيكون هذا القول أيضا ردا لذلك المقيد لا قلعا للنكاح عن أصله كما قال الشارح سابقا فيكون هذا القول أيضا مثالا للاتساق ولو اعتبر الى أن المهر فى النكاح من الزوائد حتى يصح النكاح بافساد المهر وبعدم ذكر المهر وبنفى المهر ولا يتغير العقد بتغير المهر فيكون قول المولى لا أجيز النكاح بمائة ردا لذلك النكاح وقلعا عن أصله كما أن قوله لا أجيز النكاح قلع للنكاح عن أصله و يكون قوله ولكن أجيز بمائة وخمسين درهما اثبات النكاح وهذا يناقض أوله فلا يكون لكن حينئذ للعطف لعدم الاتساق بل يكون الكلام مستأنفا سواء قال المولى لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين درهما أو قال لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين ولهذا اختير فى المنار أن لكن فيما اذا قال المولى لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين درهما أيضا مستأنف ليس للعهد فعليك التنبه بشطط الشارح

ولا تعلق له بالاول (كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين) أو قال ولكن أجيزه ان زدتنى خمسين (ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لانه نفى فعل واثباته بعينه) فلم يكن الكلام متسقا وهذا لان نفى الاجازة واثباتها لا يتحقق فيه معنى العطف فيرتد العقد بقوله لا أجيزه و يكون قوله ولكن أجيزه ابتداء بعد الانفساخ والمهر فى النكاح من الزوائد حتى يصح مع فساده ونفيه فلا يتغير العقد بتغيره ولو قال لفلان على ألف درهم قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب يلزمه المال لان الكلام متسق لانه تبين بآخره أنه نفى السبب لا أصل المال وأنه قد صدقه فى الاقرار بأصل المال والاسباب مطلوبة للاحكام فاذا لم يثبت التفاوت فيما يتم تصديقه فيما أقر به فيلزمه المال ولو قال رجل هذا العبد الذى فى يدى لفلان فقال المقر له ما كان لى قط ولكنه لفلان فان وصل كلامه فهو للمقر له الثانى وان فصل فهو للمقر لان قوله ما كان لى قط تصريح بنفى ملكه فيه لكنه يحتمل أن يكون نفيا عن نفسه أصلا لا الى أحد فيكون ردا للاقرار فيرجع الى الاول أى المقر و يحتمل أن يكون نقلا الى غير الاول فاذا وصل به قوله ولكنه لفلان كان بيانا أنه نفى ملكه عن نفسه الى الثانى واذا فصل وقطع كلامه كان نفيا للملك أصلا لا الى أحد فصار ردا للاقرار وتكذيبا للمقر وقالوا فى المقضى له بعبد بالبينة اذا قال ما كان لى قط ولكنه لفلان فقال المقر له قد كان له فباعه منى أو وهب لى بعد القضاء فان العبد للمقر له لانه نفاه عن نفسه الى الثانى حيث وصل به البيان فيكون للثانى وذلك يحتمل الانشاء بسبب كان بعد القضاء فيحمل على ذلك فى حق المقر له الا أن المقر يضمن قيمته للمقضى عليه لان ظاهر كلامه وهو قوله ما كان لى قط تكذيب لشهوده واقرار بان القضاء باطل وهذا حجة عليه فقبلنا قوله فيما يرجع الى تكذيب شهوده وضمناه

نفى فعل واثباته بعينه بل يكون النفى راجعا الى شئ والاثبات الى شئ آخر وان فقد أحد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستأنفا مبتدأ لا معطوفا ولما كانت أمثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر مثال عدم الاتساق خاصة فقال (كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا أجيز النكاح ولكن أجيزه بمائة وخمسين درهما أن هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفى فعل واثباته بعينه) فان فى هذا المثال لما قال المولى أولا لا أجيز النكاح فقد قلع النكاح عن أصله ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن أجيزه بمائة وخمسين يلزم أن يكون اثبات ذلك الفعل المنفى بعينه لان المهر فى النكاح تابع لا اعتبار له فيتناقض أول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذى عقدته فيكون لكن للاستئناف لا للعطف ولو قال المولى فى جوابها لا أجيز النكاح بمائة ولكن أجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق فيبقى أصل النكاح و يكون النفى راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون نفى فعل

قيمته ولكنه بقوله ما كان لى قط صار شاهدا على المقر له لان هذا القول تضمن بطلان اقراره وهو قوله ولكنه لفلان فلم يقبل قوله فيما يرجع الى بطلان اقراره وهو قوله لانه حق عليه فلهذا يكون العبد للمقر له ولما كان قوله ما كان لى قط فى حق المقضى عليه صحيحا وجب عليه رد العبد اليه وقد تعذر رده باستهلاكه باقراره فيجب رد قيمته فان قلت هذا انما يصح اذا قدم الاقرار ثم قال لم يكن لى قط فيقبل فى حق البعض دون البعض أما اذا قال ما كان لى قط ولكنه لفلان فقد أكذب شهوده أولا فكيف يصح اقراره بعد اكذاب الشهود اذ الاقرار فى ملك الغير لا يصح قلت الكلام صدر جملة واحدة فلا يفصل البعض عن البعض فى حق الحكم لان الكلام يتم بآخره ويتوقف عليه خصوصا اذا كان فى آخره ما يغير أوله فصار المتقدم والمتأخر سواء فلهذا لم يعمل نفيه الملك أولا فى بطلان الاقرار (وأو لاحد المذكورين) باعتبار أصل الوضع سواء دخل بين اسمين أو فعلين تقول جاءنى زيد أو عمرو أى أحدهما وقيل ان أو فى الخبر للشك وفى الامر للتخيير نحو اضرب زيدا أو عمرا فليس له ضربهما وللاباحة نحو جالس الحسن أو ابن سيرين فله مجالستهما واليه مال القاضى أبو زيد والصحيح ما ذكرنا أولا لان الشك ليس بامر مقصود حتى يوضع له كلمة وهذا لان الكلام وضع للافهام وليس فى التشكيك ذلك فلم يحصل مقصود الكلام لو قلنا بأن أو وضع للشك فان قلت الكلام وضع لابرازما فى الضمير وجاز أن يكون فى ضميره معنى الشك فيحتاج الى أن يعبر عنه فوضع له كلمة أو قلت لفظ الشك وضع بازاء معناه فلم يحتج الى غيره ولانه لما تردد بين أن يكون موضوعا لما ذكرنا وهو مقصود وبين الشك وهو غير مقصود كان الاول أولى لكنه اذا استعمل فى الخبر تناول أحدهما غير عين فافضى الى الشك باعتبار محل الكلام لا باعتبار انه وضع للشك وهذا لان الخبر وضع للدلالة على أمر كان أو سيكون غير مضاف كينونته الى الخبر فلما ترددت الدلالة بين أن يكون الجائى زيدا أو عمرا وقع للسامع الشك من تردد هذا الخبر لا أن الكلمة وضعت للشك اذ لو وضع للشك لأفاد الشك أينما استعمل وليس كذلك فانه لو استعمل فى الابتداء والانشاء لا يفيد شكا بل يفيد التخيير فان قلت انه وضع للشك فى الخبر فاينما استعمل فى الخبر أفاد الشك قلت لو كان موضوعا لاحد المذكورين لأفاد هذا المعنى فى كل موضع استعمل سواء كان خبرا أو غيره ولا يتخلف فكان أحق بالوضع فانه لو قال جاءنى زيد أو عمرو يفيد مجىء أحدهما وهو موجبه والشك للسامع انما يحصل بأمر خارج لا بكلمة أو ولو استعمل فى الابتداء أو الانشاء تناول أحدهما من غير شك تقول ائت زيدا أو عمرا فيكون للتخيير لان الابتداء والانشاء لا يحتمل الشك لانه عبارة عن تساوى الدليلين بلا مرجح لاحدهما فيكون الخبر محله اذ الخبر دليل وليس بانشاء لان الدليل مظهر أمر قد كان والانشاء اثبات أمر لم يكن فلا يكون محل الشك (وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدهما) لما بينا انه لاحد المذكورين (وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر) لانه خبر فى وضعه الاصلى حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر لا يعتق العبد كذا ذكر فى الزيادات لانه أمكن حمله على الاخبار ولكنه فى الشرع صار انشاء بمنزلة عمل سائر الجوارح من البطش والمشى (فاوجب التخيير على احتمال انه بيان) ليكون عملا بهما التخيير

واثباته بعينه (وأو لاحد المذكورين وقوله هذا حر أو هذا كقوله أحدهما حر) وهذا اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى أنها موضوعة للشك وهو ليس بسديد لان الشك ليس معنى مقصود المتكلم قصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير فى الانشاء ولو سلم أن الشك مقصود فقد وضع له لفظ الشك (وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان) يعنى أن قوله هذا حر أو هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل أن يكون

(قوله المذكورين) أى المعطوف والمعطوف عليه (قوله موضوعة للشك) بمعنى أن المتكلم شاك لا يعلم أحد الامرين على التعين (قوله لان الشك الخ) تقريره ان وضع الكلام للافهام والشك ليس بمعنى يقصد افهامه فلا توضع أو للشك (قوله ولذا) أى لكون الشك لازما من محل الكلام وهو الخبر المجهول لا معنى أصليا ولزم منه التخيير فى الانشاء لان الانشاء لاثبات الكلام ابتداء فلا يحتمل الشك فان محلها الخبر فاو فى الانشاء للتخيير أو الاباحة مثلا على حسب ما يناسب المقام فنى الخبر المجهول لزم البيان وفى الانشاء لزم التخيير بين أحد الامرين (قوله ولو سلم الخ) أى لو سلم أن الشك معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعين أحد الامرين (قال انشاء) أى للعتق (قوله ولكنه يحتمل الخ) ولا مضايقة فى اجتماع الانشائية والخبرية لكونهما من جهتين لكن يخدش فى القلب أن كونه خبرا حقيقة مهجورة شرعا وكونه انشاء مجاز متعارف وحينئذ يترك الحقيقة ويعمل بالمجاز اذ لا يترتب الحكم الا على المعنى المتعارف وقيل انا لا نسلم كون الحقيقة مهجورة لان المنقولات الشرعية تحتمل المعانى التى وضعت لها لغة وفيه أنه على هذا الاحتمال يجب أن يرجع الى بيان القائل فان قال أردت الانشاء جعل انشاء من كل وجه وان قال أردت اخبارا

بين أن يوقع على هذا أو على هذا باعتبار الانشاء والبيان باعتبار الخبر (وجعل البيان انشاء من وجه) أي التعيين في أحدهما جعل انشاء من وجه حتى شرط قيام المحل حالة البيان فانه لو مات أحد العبدين لا يملك تعيين الميت للعتق لان قيام المحل شرط لانشاء العتق ولو كان اظهارا من كل وجه لا يشترط قيامه (واظهارا من وجه) حتى يجبر على البيان لو كانا حيين ولو كان انشاء مطلقا لما كان مجبورا لان المرء لا يجبر على انشاء العتق ويقال انه اظهار في حكم يختص بالموقع وانشاء في حكم يختص بالمحل لانه نازل في حق الموقع غير نازل في حق المحل لانه لا ابهام في جانب الموقع وانما الابهام في جانب المحل حتى لو كان له أربع نسوة ولم يدخل بهن فقال احداكن طالق ثم تزوج خامسة ثم بين الطلاق في احداهن جاز له نكاح الخامسة لان حرمة الجمع بين الخمس ترجع الى الزوج لان حله لا يسع الخمس والايجاب المبهم واقع في حقه فلم يكن جامعا بين الخمس ولو دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة فاعتبر البيان انشاء لان العدة ترجع الى المحل والايجاب المبهم غير واقع في حقه فكان جامعا بين الخمس والمسئلة في الزيادات (واذا دخلت في الوكالة يصح) أي لو قال وكلت فلانا أو فلانا ببيع هذا العبد صح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت أحدهما ببيعه وأيهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما على البيع ولا يصح التوكيل قياسا لجهالة المأمور وكذا لو قال لواحد بع هذا العبد أو هذا صح وله أن يبيع أيهما شاء كما لو قال بع أحدهما لان أو في موضع الابتداء للتخيير والتوكيل انشاء والتخيير لا يمنع الامتثال لانه بأيهما أتى يكون ممتثلا كما في التكفير بأحد الاشياء الثلاثة (بخلاف البيع والاجارة

اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان هو ذا جهتين فاوجب التخيير أي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق في أيهما شاء ويعين أن هذا كان مرادا لي على احتمال أن يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول الصادر عنه من حيث كونه خبرا (وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه) أي كما أن المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه وجد العتق الآن في وقت البيان فنشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح له فاذا مات أحد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا لي لم يقبل لانه لم يبق محلا لايجاد العتق وتعين الحي للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب القاضي والا ففي الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل أن جهة الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا ففي المبين من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته أكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة (واذا دخلت في الوكالة يصح) بأن يقول وكلت هذا أو هذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما لان أو في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء (بخلاف البيع والاجارة) فانه لا يصح الترديد فيهما بأن يقول بعت هذا أو هذا أو بعت هذا بالف أو بالفين وآجرت هذا وهذا أو آجرت هذا بالف أو بالفين لبقاء المعقود عليه أو المعقود به مجهولا مع عدم تعين من له الخيار

الاخبار بجعل اخبارا من كل وجه لا أن يجعل اخبارا وانشاء معا فتدبر (قوله على هذا الخ) متعلق بقوله سابقة (قوله لاجل الخ) متعلق بقوله يحتمل (قوله ولما كان هو) أي قوله هذا حر أو هذا (قوله أي تخيير الخ) اشارة الى أن اللام في المتن على قوله التخيير عوض عن المضاف اليه (قوله من حيث الخ) الحيثية تعليلية متعلقة بقوله فأوجب الخ والحاصل أن هذا الكلام انشاء العتق غير المعين أي واحد من العبدين وهو يصلح للوجود في كل معين فصار المتكلم مخبرا يعين من شاء من العبدين فهذا الكلام انشاء موجب للتخيير مع احتمال أن يكون خبرا مجهولا ويكون هذا التعيين الخ (قوله بعد ذلك) متعلق بالتخيير وكذا قوله بان يوقع الخ (قوله على احتمال الخ) متعلق بقوله فأوجب الخ وكلمة على بمعنى مع (قوله بيانا) أي اظهارا (قوله من حيث كونه الخ) أي من حيث كون هذا الكلام خبرا وهذه الحيثية تعليلية متعلقة بقوله احتمال الخ (قال وجعل الخ) معطوف على قول المصنف فاوجب الخ (قوله فكذلك البيان) أي الكلام المبين (قوله فنشترط الخ) ولو كان البيان اظهارا من كل وجه لا يشترط صلاحية المحل حالة البيان بل يشترط قيام المحل وقت الايجاب الاول (قوله له) أي العتق (قوله واظهار) معطوف على قوله انشاء من وجه (قوله فلهذا يجبر الخ) لان الجبر لاظهار ما أجمل المقر مشروع فاذا أقر بالمجهول يجبر على البيان (قوله من حيث قبوله الخ) فقبول المبين التخيير من حيث كونه انشاء وقبوله البيان من حيث كونه خبرا مجهولا (قوله للتهمة) أي لتهمة الكذب بارادة التخفيف على نفسه (قوله فايهما) أي الوكيلين (قوله والتوكيل انشاء) ومبنى الوكالة على التوسع فلا تكون الجهالة مفضية الى المنازعة (قوله بعت هذا أو هذا) هنا ترديد في المعقود عليه أي المبيع (قوله بالف أو بالفين) هذا ترديد في المعقود به أي الثمن (قوله آجرت هذا أو هذا) هنا ترديد في المعقود عليه أي الشيء المستأجر (قوله بالف أو بالفين) هذا ترديد في المعقود به أي الاجرة (قوله مجهولا) أي جهالة تفضي الى المنازعة

[illegible] (قوله [illegible]) الأولى أن يقول أو [illegible] (قوله وانما يصلح في اثنين الخ) ايماء الى أن قول [illegible]
في اثنين الخ ظرف مستقر متعلقه محذوف (قوله والجهالة الخ) دفع دخل وهو أن المعقود عليه والمعقود به أحد الشيئين وهو مجهول وان كان من له الخيار معلوما والجهالة مفسدة للعقد وحاصل الدفع أن الجهالة المفسدة ما كانت مفضية الى المنازعة وههنا ليست بهذه الصفة (قوله لهذا الخيار) أي خيار التعيين (قوله بخيار الشرط الخ) توضيحه أن البيع بشرط الخيار للمشتري أو البائع الى ثلاثة أيام جائز بالنص للحاجة الى دفع الغبن (٣٠٨) على ان المشتري قد يحتاج الى اختيار من يشتريه لاجله ولا يمكنه البائع من الحمل اليه الا بالبيع فشرعه للحاجة وهي متحققة في هذا البيع الذي هو بخيار التعيين فيكون مشروعا أيضا (قال كذلك) أي يوجب التخيير عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله (قال ان صح التخيير) أي أفاد وانما عبر عن الافادة بالصحة ايماء الى ان غير المفيد كانه غير صحيح (قال وفي النقدين) أي الدراهم والدنانير (قوله باختلاف الجنس) كان يكون أحدهما دراهم والآخر دنانير (قوله أو الصفة) أي اختلاف الصفة كان يكون أحدهما حالة والآخر نسيئة وان اتحد الجنس (قوله على ألف حالة) في منتهى الارب حال فرود آينده وواجب ومنه الدين الحال يعني خلاف مؤجل وأجله تأجيلا مدت معين كرد ومهلت داد اورا (قوله فيعطيها الخ) أي فيعطي الزوج الزوجة ما شاء لان موجب أو التخيير وقد أمكن العمل به فوجب القول به ثم اعلم انه اذا تزوج على هذا العبد أو هذا العبد أحدهما أوكس فالشارح حكم ههنا بان بين الزوج فيه مختار عندهما وسيحكم فيما سيأتي عن قريب أنه يجب فيه عندهما العبد الاقل قيمة وهل هذا الا تضاد على أن الروايات الفقهية دالة على خلاف ما حكم ههنا في العالمكيرية لو تزوجها على هذا العبد أو على هذا العبد وأحدهما أوكس حكم مهر مثلها فان كان مهر مثلها مثل أرفعهما أو أكثر فلها الارفع لرضاها به وان كان مثل أوكسهما أو أقل فلها الاوكس لرضاه به وان كان بينهما فلها مهر مثلها وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وقالا لها الاوكس في ذلك كله وعلى هذا الخلاف لو تزوجها على ألف أو ألفين كذا في التبيين (قوله وان لم يصح) أي ان لم يفد ثم اعلم أنه لما كان يتوهم من قول المصنف

الا أن يكون من له الخيار معلوما في اثنين أو ثلاثة فيصح استحسانا) أي اذا دخل أو في المبيع أو في الثمن فسد البيع للجهالة لان أو للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فاذا كان من له الخيار معلوما صح في الاثنين أو الثلاثة استحسانا ولم يجز في الزيادة لانه اذا لم يكن من له الخيار معلوما أوجب جهالة ومنازعة وشرعية المبايعات لقطع المنازعات فتى أفضت الى المنازعة يعود على موضوعها بالنقض واذا كان من له الخيار معلوما لم يوجب منازعة لكنه يوجب خطرا لانه يحتمل أن يختار هذا فيكون هو المبيع ويحتمل ان يختار ذلك فيكون المبيع ذلك والاثباتات المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لانه يشبه القمار وكان القياس أن لا يجوز كما في الاثواب الاربعة الا انا جوزناه في الثلاث استحسانا للحاجة دفعا للغبن كما في خيار الشرط لانه كما يحتاج الى التأمل والتروي في عين واحدة في مدة أنه هل يوافقه أم لا يحتاج الى التأمل في عين واحدة من الاعيان ان هذا العين يوافقه أم ذا أم ذا غير أن الحاجة تندفع بالثلاث لاشتماله على الجيد والوسط والردي فبقي ما وراءه على قضية القياس والاجارة بيع المنفعة فكانت كبيع العين في هذه الاحكام (وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير) أي اذا دخل أو في المهر أوجب التخيير عندهما ان كان مفيدا بان يقول لامرأة تزوجتك على ألف حالة أو على ألفين الى سنة أو تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار حتى كان للزوج أن يعطي أي المهر من شاء (وفي النقدين يجب الاقل) أي اذا لم يكن التخيير مفيدا لا يثبت الخيار بل يجب الاقل الا أن يعطي الزيادة بان يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفين لانه لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فيثبت الاقل المتيقن به وهذا لانه لما لم يتوقف صحة النكاح على التسمية كان وجوب المال عند التسمية في

(الا أن يكون من له الخيار معلوما في اثنين أو ثلاثة) متعلق بالبيع والاجارة أي لا يصح البيع والاجارة فقط الا أن يكون من له الخيار معلوما بأن يقول على أن الخيار في التعيين للبائع أو للمشتري أو للآجر أو للمستأجر ويكون الخيار واقعا في اثنين أو ثلاثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار لا أزيد من الثلاثة لان الثلاثة تشتمل على الجيد والوسط والرديء والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعين من له الخيار (فيصح استحسانا) الحاقا لهذا الخيار بخيار الشرط وعند زفر والشافعي رحمه الله لا يصح قياسا للجهالة (وفي المهر كذلك عندهما ان صح التخيير وفي النقدين يجب الاقل) يعني اذا دخل أو في المهر بان يقول تزوجت على هذا أو هذا فأيهما أعطاها صح عندهما ولكن بشرط أن يصح التخيير بين الشيئين بأن يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس أو الصفة بأن يقول على ألف درهم أو مائة دينار أو يقول على ألف حالة أو ألفين مؤجلة أو يقول على هذا العبد أو هذا العبد فان كلا من هؤلاء مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بأن يكون

معنى الابتداء بمنزلة الاقرار بالمال أو الوصية أو بدل الخلع أو العتق وفي هذه الصور يجب الاقل كذا هنا فصار من يستفاد من جهته أولى بالبيان لانه الموجب لهذا المال وهو المجمل حيث ذكر بكلمة أو فكان أولى ببيانه (وعنده يجب مهر المثل) أى عند أبي حنيفة رحمه الله يصار الى تحكيم مهر المثل لان الموجب الاصلي في النكاح مهر المثل والعدول عنه الى المسمى انما كان معلوما قطعا ودخول أو يمنع كون المسمى معلوما قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي بخلاف الخلع والعتق والصلح عن دم العمد لانه ليس لهذه العقود موجب أصلي لجوازها بلا بدل فلهذا أوجبنا القدر المتيقن وبطل الزائد عليه لكونه مشكوكا فيه فأما النكاح فلا ينعقد الا بمهر لما قررنا في أول الكتاب (وفي الكفارة يجب أحد الاشياء عندنا خلافا للبعض) اختلف العلماء في الواجب في كفارة اليمين قال عامة الفقهاء وأكثر المتكلمين الواجب واحد منها غير عين والمأمور مخير في تعيين واحد منها ويتعين ذلك باختياره فعلا لا قولا ثم اختلفوا في كيفيته فقال بعضهم انه واجب عند الله تعالى عينا وان كان مجهولا في حق العباد والله تعالى عالم بان من عليه يختار ما هو الواجب عنده وقال بعضهم انه للحال غير واجب عند الله تعالى وانما يصير واجبا عند اختيار العبد فعلا كان الوجوب عليه معلق بشرط الاختيار وقالت المعتزلة الكل واجب على طريق البدل على معنى أنه لا يجب تحصيل الكل ولا يجوز تعطيل الكل واذا أتى بواحد من الجملة يجوز له ترك الباقي احتجوا بان الواجب لا يخلو اما أن يكون واحدا منها عينا وهو منتف اجماعا أو واحدا غير عين وغير المعين مجهول ممتنع الوقوع فلا يصح التكليف به أو الكل على سبيل الجمع وهو خلاف ظاهر الكتاب والاجماع أو الكل على سبيل البدل وهو المرام ولنا ظاهر الآية فان أو لاحد الشيئين أو الاشياء والقول بوجوب الكل أو بوجوب المعين خلاف مقتضاه فتعين ما قلناه وما ذكروه منقوض بايجاب تحرير رقبة فان الواجب واحد من الرقاب لا بعينه وهذا لان جهالة الواجب لا تمنع من تحصيل مقصوده لامكان طريق الوصول اليه باختياره فعلا واحدا عينا ألا ترى أنه اذا باع قفيزا من صبرة فالمبيع قفيز لا بعينه ويتعين باختيار المشتري فقد صار ما ليس معينا في نفسه معينا باختياره وكذا اذا أعتق عبدا من عبيده فالحاصل أن الواجب أحد الاشياء الثلاثة مع اباحة التكفير بكل نوع منها على الانفراد حتى لو فعل الكل جاز ولكن الواجب صار مؤدى بأحد الانواع بخلاف كلمة أو في آية قطع الطريق فانه لو فعل الكل في جناية معينة لا يجوز وكذا في كفارة الحلق ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وفي جزاء الصيد فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل

بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على ألف درهم أو ألفي درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج في هذا الاختيار بل نفعه في اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها في قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال في النكاح ليس أمرا أصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير أن قيد في النقدين اتفاقي لانه اذا تزوج على هذا العبد أو هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة هكذا قيل وهذا كله عندهما (وعنده يجب مهر المثل) في كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلي في النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن في صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل ألفين أو أكثر فالخيار لها وان كان أقل من ألف فالخيار للزوج يعطيها أيهما شاء (وفي الكفارة يجب أحد الاشياء عندنا خلافا للبعض) يعني أن في كل كفارة

وفي النقدين يجب الاقل أن في النقدين مطلقا يجب الاقل فاذا قال تزوجتك على ألف درهم أو مائة دينار فينبغي أن يجب الاقل مع أن الامر ليس كذلك اذ في هذه الصورة يتخير الزوج في أن يعطي أيهما شاء على ما مر آنفا دفعه الشارح بهذا القول وحاصل الدفع أن المراد من النقدين ليس مطلقا بل النقدان من جنس واحد بحيث لا يكونان مختلفين في الاوصاف كالحلول والاجل أيضا فاذا كان الترديد والتخيير بين هذين النقدين فلا فائدة في التخيير فيجب الاقل لا محالة (قوله ولم يعتبر الخ) دفع دخل تقريره أنه اذا قال تزوجتك على ألف درهم أو ألفي درهم فاعتبرتم نفع الزوج وقلتم بوجوب الاقل ولم لم يعتبر نفع المرأة حتى يجب الاكثر (قوله من هذا التقرير) أى وجوب الاقل اذا لم يكن للزوج فائدة في هذا الاختيار (قوله لانه هو الموجب الخ) فيه كلام لم لا يقولون ان الموجب الاصلي عشرة دراهم مع أن الشارع قدر المهر بها دون مهر المثل كما مر الا أن يقال ان مهر المثل لما كان واجبا بنفس العقد على ما مر كان هو الموجب الاصلي فتأمل (قوله ولم توجد) أى النسيئة (قوله النسيئة) النسيئة بالكسر آنچه نقد نباشد و زمان دور وعده كرده باشد كذا في المنتخب والمؤيد (قوله فالخيار لها) ان شاءت أخذت الالف حالة وان شاءت أخذت الالفين نسيئة لرضاها بالنقصان من مهر المثل ولا خيار للزوج اذ هي المتبرعة بكل حال على الزوج قدرا أو وصفا (قوله وان كان أقل الخ) وان كان مهر المثل أقل من الفين وأكثر من ألف فلها مهر مثلها (قوله فالخيار للزوج) لانه التزم احدى الزيادتين فكان له الخيار (قوله ان في كل كفارة الخ) ومن خصص الكفارة في المتن

منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما الواجب واحد منها ويتعين باختياره فعلا لا قولا (وفى قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض للتخيير عند مالك رحمه الله) والحسن وابراهيم النخعى فاوجبوا التخيير فى كل نوع من أنواع قطع الطريق متشبثين بظاهر أو فانه للتخيير فى الاصل ولكنا نقول فى أول الآية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة لان الله تعالى قال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أى يحاربون أولياء الله على حذف المضاف فان أحدا لا يحارب الله ولان المسافر فى الفيافى فى أمان الله وحفظه متوكلا عليه فالمتعرض له كانه يحارب الله والمحاربة معلومة بأنواعها عادة بتخويف أو أخذ مال أو قتل أو قتل وأخذ مال وهذه الانواع تتفاوت فى صفة الجناية والمذكور أجزية متفاوتة فى صفة التشديد والتغليظ فوقع الاستغناء بتلك المقدمة عن بيان تقسيم الاجزية على أنواع الجناية نصا وقد عرفت ان الجملة اذا قوبلت بجملة ينقسم البعض على البعض فلهذا كان أنواع الجزاء مقابلة بأنواع الجناية على حسب أحوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب بأخف الانواع عند غلظ الجناية وبأغلظها عند خفتها

ردد فيها بين الاشياء بكلمة أو كما فى كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة وكما فى كفارة حلق الرأس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وكما فى كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما يجب عندنا أحد الاشياء على سبيل الاباحة فلو أدى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقى تبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل أحدها سقط وجوب باقيها وان أدى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة أو شرع فى مجازها فقال (وفى قوله تعالى أن يقتلوا أو يصلبوا التخيير عند مالك رحمه الله

بكفارة اليمين مثلا أخذا (قوله من قوله تعالى فكفارته) أى الفعلة التى تذهب اثم اليمين (اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم) فى النوع أو القدر وهو نصف صاع عندنا (أو كسوتهم) عطف على اطعام (أو تحرير رقبة) (قوله حلق الرأس) أى فى الاحرام من عذر قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضا) مرضا يحوجه الى حلق الرأس فى الاحرام (أو به أذى من رأسه) بجراحة وقمل (ففدية) أى فعليه فدية (من صيام) ثلاثة أيام (أو صدقة) على ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من بر (أو نسك) أى ذبح شاة (قوله وكما فى كفارة جزاء الصيد الخ) أى فى الاحرام قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أى محرمون جمع حرام (ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم) أى فعليه جزاء يماثل ما قتل فى القيمة (يحكم به) أى بالمثل (ذوا عدل منكم هديا) حال من جزاء (بالغ الكعبة) فيذبح بالحرم (أو كفارة) عطف على جزاء (طعام مساكين) عطف بيان (أو عدل ذلك صياما) أى ما ساواه من الصوم والحاصل انه يقوّم الصيد حيث صيد فان بلغت ثمن هدى يخير بين أن يهدى ما قيمته قيمته وبين أن يشترى بقيمته طعاما فيعطى كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من غيره وبين أن يصوم عن اطعام كل مسكين يوما وان لم تبلغ يخير بين الاطعام والصوم (قوله الا واحد) وهو الذى أعلاها قيمة فيستحق ثواب واجب (قوله يعاقب على واحد) وهو الذى كان أدناها قيمة للاخلال بواجب واحد وهو أحدها (قوله على سبيل البدل) هذا عند المشاهير من المعتزلة فهم يدعون وجوب الجميع بمعنى أنه لا يجوز الاخلال بالكل ولو أخل بالكل لا يعاقب الا على ترك واحد ولا يجب الاتيان بالكل ولو أتى بالكل لا يثاب الا على فعل واحد والمكلف مخير فأيها فعل خرج عن عهدة التكليف وهذا هو عين مذهبنا فلا فرق بيننا وبينهم الا بحسب اللفظ فانا قائلون بوجوب واحد منها وهم قائلون بوجوب الكل على سبيل البدل وأما بعض المعتزلة فقالوا ان كل واحد منها واجب لكنه اذا أتى بواحد سقط الآخر كالواجب على الكفاية فانه واجب على الكل ويسقط بفعل البعض ولو أتى بالكل امتثل بالاتيان بالكل فاستحق ثواب واجبات فيثاب ثواب الواجب على كل واحد كذا فى كشف البزدوى ولو أخل بالكل يستحق عقابات وهذا بخلاف مذهبنا فانه لو أتى بالكل فعندنا انما يستحق ثواب واجب وان أخل بالكل فعندنا يستحق عقاب واحد فالفرق بيننا وبينهم جلى وليس النزاع بيننا وبينهم لفظيا بل بثمرات كذا أفاد رئيس المحققين أستاذ أساتذة الهند نور الله مرقده والعجب من الشارح رحمه الله حيث خلط بين مذهبى فرقتى المعتزلة فعند نقل المذهب نقل مذهب المشاهير من المعتزلة حيث قال فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل وعند تفسير الاحكام فسر الاحكام على رأى بعض المعتزلة حيث قال فان فعل أحدها الخ فتأمل (قوله خلاف وضع اللغة والشرع) فان أو لاحد الاشياء لا للجمع (قال أو يصلبوا) فى منتهى الارب صلبه بردار كشيد او را

والاحوال أربعة والاجزية كذلك كيف وقد نزلت الآية في قوم هلال بن عويمر وهو أبو بردة الاسلمي وكان بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد وقد مر به قوم يريدون رسول الله فقطعوا عليهم وقيل في العرنيين فأوحى اليه أن من جمع بين القتل وأخذ المال قتل وصلب ومن أفرد القتل قتل ومن أفرد أخذ المال قطعت يده لاخذ المال ورجله لاخافة السبيل ومن أفرد الاخافة نفي من الارض وقيل هذا حكم كل قاطع طريق كافرا كان أو مسلما ومعنى الآية ان يقتلوا من غير صلب ان أفردوا القتل أو يصلبوا مع القتل ان جمعوا بين القتل والاخذ فيصلب حيا و يطعن حتى يموت في ظاهر الرواية وعن الكرخي والطحاوي يقتل ثم يصلب تفاديا عن المثلة أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ان أخذوا المال أو ينفوا من الارض اذا لم يزيدوا على الاخافة كذا في الكشاف وغيره ولم يوجد اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة اليمين لان قتل الصيد واحد وكذا الحلق وكذا اليمين مع الحنث فبقيت كلمة أو على وضعها موجبة للتخيير أما في قطع الطريق فأوجبت التفصيل والتقسيم في أنواع الجزاء على حسب أحوال الجناية ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله اذا أخذ المال وقتل فللامام الخيار ان شاء قطع يده و رجله ثم قتله أو صلبه وان شاء قتله من غير قطع وان شاء صلبه لان الجناية متعددة صورة لكونها أخذا وقتلا متحدة معنى لان الكل قطع الطريق فيميل الى أيهما شاء (و) قيل أو (عندنا بمعنى بل) كقوله تعالى أو أشد قسوة قيل معناه بل أشد قسوة وقوله

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى * وصورتها أو أنت في العين أملح

(أي بل يصلبوا اذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم اذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق

وعندنا بمعنى بل) تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين ولساعي الفساد أعني قطاع الطريق أربعة أجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة أو فمالك رحمه الله يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام والشروع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على أربعة أنواع أعني أخذ المال فقط والقتل فقط والقتل وأخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل وأخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها بغلظه وخفتها بخفته ولا يليق من الحكيم المطلق أن يجازي أغلظ الجناية بأخفها أو بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن (أن يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفقت المحاربة بقتل النفس وأخذ المال بل تقطع أيديهم وأرجلهم اذا أخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق) وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن

(قال بمعنى بل) أنت لا يذهب عليك أن كون أو بمعنى بل ليس ببعيد لان أو تتضمن اضرابا من التعين الثابت باول الكلام وهو مفاد بل لكن محصل معنى الآية ههنا لا يخلو عن تكلف و بعد كما لا يخفى على الفطن فالاسلم أن يقال ان أو ليس للتخيير بل للتوزيع وفصل في الحديث الذي نقله الشارح فيما سيأتي (قوله يحاربون الله ورسوله) أي يحاربون أولياءهما وهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتهما تعظيما والسعي هو المشي بسرعة واستعير في الكسب لانه يحصل به غالبا (قوله من خلاف) أي اليد اليمنى والرجل اليسرى (قوله والصلب) وطريقه أن يشد على الصليب حيا ثم يخرج من السنان أو السيف أو مثلهما ويشق بطنه ويترك على الصليب حتى يموت كذا قال بحر العلوم رحمه الله وفي الجوهرة وغيرها انه يطعن بالرمح في ثديه الايسر ويحرك الرمح حتى يموت ويترك ثلاثة أيام من وقت موته ثم يخلى بينه وبين أهله ليدفنوه وعن أبي يوسف رحمه الله انه يترك حتى يسقط عبرة كذا في مجمع الانهر (قوله بطريق الخ) متعلق بقوله نقل (قوله انها على حالها) أي تدل أو على أحد الامور الاربعة على سبيل التخيير كما هو شأن أو فيتخير الامام بين هذه الامور الاربعة (قوله جنايات قطاع الطريق) أي الجنايات التي تصدر عن قطاع الطريق (قوله فقط) أي بدون القتل (والقتل فقط) أي بدون أخذ المال (قوله والتخويف) أي تخويف المارة (قوله فغلظها الخ) أي فغلظ الجزاء بغلظ الجناية وخفة الجزاء بخفة الجناية (قوله ولا يليق الخ) فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية (قوله بأخفها) أي بأخف الاجزية (قوله أو بالعكس) اي أن يجازي أخف الجناية باغلظ الاجزية (قال اذا قتلوا فقط) أي بدون أخذ المال (قال بقتل النفس الخ) متعلق بقوله ارتفقت (قال فقط) أي بدون القتل (قال بل ينفوا الخ) ثم اعلم ان هذه الاجزية أجزية وقوع الجناية فلو قتل واحد من الجماعة ولم يأخذ المال أحد منهم قتلوا جميعا ولو جمع واحد من الجماعة بين القتل وأخذ المال صلبوا جميعا ولو لم يقتل واحد منهم ولم يأخذ المال واحد منهم بل خوفوا حبسوا حتى يظهر سيما الصلاحية كذلك قال بحر العلوم (قوله بما روي الخ) كما رواه الشافعي رحمه الله

وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر أو هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق) وهذا لان أحدهما يقع على كل واحد منهما على سبيل البدل وأحد المعنيين ليس بمحل العتق لان الدابة ليست بمحل للعتق لانها ليست بمحل الرق لانه عجز حكمي شرع جزاء على الكفر والدابة لاتتصف بالكفر فلا تتصف بالرق فلا تتصف بالعتق فلا يكون غير المعين منهما محلا للعتق فلا يكون محلا للايجاب صورة فيلغو كلامه كما لو قال أحدهما حر (وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين فى مسئلة العبدين

النبي عليه السلام انه وادع أبا بردة أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاء أناس يريدون الاسلام فقطع أصحاب أبى بردة عليهم الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن أفرد الاخافة نفى من الارض ولكن حمل أبو حنيفة قوله من قتل وأخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت للامام الخيار فى الاربعة ان شاء قطع ثم قتل أو صلب وان شاء قتل أو صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من النفى ليس الجلاء عن الوطن كما توهمه الظاهر بل النفى عن الظهور على وجه الارض بأن يحبسوا حتى يتوبوا ثم شرع فى مثال آخر لمجازها على مذهب أبى حنيفة رحمه الله خاصة فقال (وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر أو هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق) لان حقيقة كلمة أو ان تردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك أحدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقى فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما فى المبسوط (وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين) يعنى قال أبو حنيفة ان الامر كذلك فى الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين (حتى لزمه التعيين كما فى مسئلة العبدين) بأن ردد بين العبدين ويقول هذا حر أو هذا فيجبره القاضى

[illegible] في شرح مختصر المنار وروى محمد بن الحسن عن أبى يوسف عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم وادع أبا بردة على أن لا يعينه ولا يعين عليه فجاء أناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام بالحد فيهم أن من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه من المعاصى فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى (قوله وادع الخ) أى صالح النبى صلى الله عليه وسلم أبا بردة على أن لا يعين أبو بردة النبى صلى الله عليه وسلم ولا يعين أبو بردة عدوه على ضرره والموادعة باهم صلح نمودن وآشتى كردن كذا فى منتهى الارب (قوله يريدون الاسلام الخ) المعنى أنهم يريدون وتعلم أحكام الاسلام بناء على أنهم أسلموا أولا أو نقول ان من دخل دار الاسلام ليسلم فهو كالذمى فيصدمن قطع الطريق عليه فلا يرد أن قطع الطريق على المستأمن (٢١٢) لا يوجب الحد فكيف وقع الحد على من قطع الطريق على قوم يريدون الاسلام تأمل (قوله فيهم) أى فى أصحاب أبى بردة (قوله على اختصاص الصلب الخ) فلا يجوز الصلب الا فى هذه الحالة لانه لا يجوز فى هذه الحالة الا الصلب فيجوز فى هذه الحالة غير الصلب أيضا (قوله فيها) أى فى هذه الحالة (قوله بل أثبت) أى أبو حنيفة رحمه الله (قوله وان شاء قتل) أى ابتداء من غير القطع (قوله أو صلب) أى ابتداء (قوله تحتمل الاتحاد والتعدد) أما الاول فلان الكل قطع الطريق فلذا يوحد الجزاء وأما الثانى فلاخذ المال وقتل النفس فلذا يكون الجزاء متعددا فالقطع لاخذ المال والقتل للقتل وأنت لا يذهب عليك أن شبهة الاتحاد قائمة لان الجناية تتحد من وجه كما قلتم فاعتبار التعدد والاخذ بالجنايتين اقامة الحد مع الشبهة فلا يجوز على أنه قد قسمت الاجزية على على أنواع الجناية فى الكتاب والسنة فصار كل نوع من الجزاء مخصوصا بجناية وكل نوع من الجناية مخصوصا بنوع من الجزاء ولذا قيل ان الحق مذهب الصاحبين وهو أن جزاء من قتل وأخذ المال الصلب فقط لا غير فتأمل (قوله ليس الجلاء عن الوطن) فانه لا يحصل به المقصود لاحتمال أن يقطع الطريق فى أرض أخرى فى الصراح جلاء بالفتح والمد از خان ومان رفتن و بيرون كردن لازم ومتعد (قوله حتى يتوبوا) لا بالقول بل بظهور سيما الصالحين أو يموتوا كذا فى الدر المختار (قوله لمجازها) أى لمجاز أو (قوله خاصة) أى لا على مذهب الصاحبين رحمهما الله (قال انه باطل) مقول قالا (قال وذلك) أى الواحد الغير المعين (قوله غير صالحة الخ) فان العتق فرع الرق والرق جزاء الكفر والدابة لا تتصف بالكفر (قوله فبطل الكلام) فلو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما (قوله ان هذا) أى بطلان الكلام (قوله يعتق الخ) فانه مصداق لاحدهما (قوله على ما قلتم) من أن أو اسم للواحد الغير المعين وهو غير محل للعتق (قال حتى لزمه الخ) حتى ههنا فى موضع التعليل لاحتمال التعيين

(قوله فاولم يكن يحتمل الخ) أى فاولم يكن يحتمل هـذا الكلام التعين لما أجبر القاضى القائل على التعين فالتعين أثر صحة الإيجاب فتحققت العلاقة (قال أولى الخ) فيحمل على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر (قال فجعل الخ) أى يجعل اللفظ الذى وضع لحقيقتـه وهى أو التى وضعت للواحـد الغير المعـين مجازا عما يحتمل ذلك اللفظ له وهو المعـين والعلاقة استلزام الاول الثانى من حيث لزوم البيان وهـذا القـدر من الاسـتلزام كاف للتجوز ثم اعـلم أنه لو قال المصـنف مجازا لما يحتمله لكان أولى لانه مجازله لا مجاز عنـه (قوله فيجرى) أى أبوحنيفة رحمـه الله (قوله فيجعلها الخ) يعنى انه اذا قال رجـل لعبده

والعمل بالمحتمل أولى من الاهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) أى أبو حنيفة رحمه الله يقول نعم هذا الايجاب تناول أحـدهما غير عين ولكن على احتمال التعين حتى لو كانا عبـدين تناول أحدهما على احتمال التعين ببيانه أو بعدم المزاحمة بموت أحدهما وعند التعين يتعين هذا المعين مرادا من الاصـل لا أن يقع على صاحبه ثم لم ينتقل عنـه اليه فعلم انه يتقرر العتق المبهم على المتعـين فيجعل العبد المعين مرادا من الاصل فى مسئلتنا مجازا ويصح الايجاب هنا باعتبار هـذا المجاز حتى لا يبطل الكلام فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة فى التكلم وان استحالت حقيقته لان الكلام فى نفسه صحيح وله مجاز متعين بطريقه وهو ذكر الكل وارادة البعض فيتعين هو كما فصـل فى الاكبر سنا منه وهما جعلا المجاز خلفا عن الحقيقـة فى الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا للحكم الاصلى فيبطل كما فى الاكبر سنا منه ولهـذا قلنا لو قال هذا حر أو هذا وهذا فانه يعتق الثالث ويخير فى الاولـين لان صدر الكلام يتناول أحـدهما عملا بكلمة او والواو توجب الشركة فيما سيق له الكلام والكلام سيق لاثبات حرية أحدهما لا لاثبات رقبة أحدهما لان ذلك ثابت قبل كلامه بالعدم الاصلى فيصـير عطفا على المعتق من الاولـين كقوله أحد كما حر وهـذا وقال الفراء يخير ان شـاء أوقع العتق على الاول وان شاء على الثانى والثالث فيجعـل كأنه قال هذا حر أو هـذان قلنا العطف للاشتراك فى الخبر لا لاثبات حرية وخـبر الاول لا يصلح خبرا له حينئذ لان الخبر المذكور فى كلامه حر وهو لا يصلح خبرا لهذان بل خبره حران (وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينـه وذلك اذا كانت فى موضع النفى أو فى موضع الاباحة كقوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا حتى اذا كلم أحـدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة

على التعين ما لو لم يكن يحتمل التعين لما أجبره عليه (والعمل بالمحتمل أولى من الاهدار) لان كلام العاقل البالغ يصح حسب الامكان بالحقيقة أو المجاز (فجعل ما وضع لحقيقتـه مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته) فيجرى على أصله المذكور فى قوله لا كبر سنا منه هذا ابنى فيجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم) فهما جريا أيضا على أصـلهما فى ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمـة ثم ذكر مجازا آخر لها فقال (وتسـتعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها) يعنى كما أن الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك أو فتكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول وأو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا تكون عينها (وذلك) أى كونها مستعارة بمعنى الواو (اذا كانت فى موضع النفى أو موضع الاباحة) لانهما قرينتان لهـذا المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة (كقوله والله لا أكلم فلانا أو فلانا حتى اذا كلم أحدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة) مثال لوقوعها فى موضع النفى والظاهر أن قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمهما تفريع لعدم كونها عين الواو يعنى اذا كانت بمعنى الواو فيتم الحنث بتكلم أحـدهما

وهو أكبر سنا منه هـذا ابنى فأبو حنيفة رحمه الله يقول ان الحقيقة وهو ثبوت النسب محال فيحمل هذا القول على المجاز وهو الحرية لئلا يلزم اهـدار الكلام (قوله فهما) أى الصاحبان رحمهما الله تعالى (قوله فى ذلك) أى فى قوله للاكبر سنا منه هذا ابنى (قوله ههنا) اى فى قوله لعبده ودابته هذا حر أو هذا (قوله ثمة) أى قوله للاكبر سنا منه هـذا ابنى (قوله لها) أى لاو (قال للعموم) ظاهر العبارة يقتضى أن العموم مدلول أو ويكون أو مستعارة للعموم وليس كذلك فان العموم ليس مدلول أو بل هو مفاد لها فلا بد من أن يقال ان اللام فى قوله للعموم ليس صلة لقوله تستعار بل اللام بمعنى الاجـل والمعنى انه يستعار أو لمعنى لاجل افادة العموم بدليل خارج كالوقوع تحت النفى وغيره كذا قيل (قال فتصير الخ) الفاء للتفسير (قوله وأو تدل الخ) لكنها اذا وقعت فى حيز النفى فتوجه النفى الى واحد غير معين وهـذا النفى يستلزم نفى جميع أفراده فلزم العموم وكذا اذا وقعت أو فى موضـع الاباحـة فانها تقتضى جواز الاجتماع (قوله كل منهـما) أى من المعطوف والمعطوف عليـه (قوله اليـه) أى الى المجاز (قال ولو كلمهـما) أى معا على ما سيظهر من بيان الشارح رحمـه الله (قـوله والظاهر الخ) لان كون أو بمعـنى واو العطف مـذكور أولا وعـدم كون أو عـين الواو مـذكور ثانيا فالاولى أن يكون التفريع على ذلك مـذكورا أولا وعلى هـذا مذكورا ثانيا

ولوحلف لا يكلم أحدا الافلانا أوفلانا فله أن يكلمهما) اعلم ان كلمة أو تستعار للعموم بدلالة تقترن به فيصير شبيها بواو العطف من حيث انهما منفيان وليس بعين الواو من حيث ان كل واحد منهما منفى ولو كان كذلك لم يكن كل واحد منهما منفيا على الانفراد بل على الاجتماع كالواو فمن الدليل على ذلك اذا استعمل فى النفى قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما أوكفورا معناه ولا كفورا فايهما أطاع يكون مرتكبا النهى ولو قال او كفورا لا يكون مرتكبا للنهى بطاعة أحدهما مالم يطعهما وقيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة كان ركابا للمآثم وكان الوليد غاليا فى الكفر ولو قال والله لا أكلم فلانا أوفلانا يحنث اذا كلم أحدهما بخلاف مالو قال فلانا وفلانا فانه لا يحنث مالم يكلمهما لان الواو للعطف على سبيل الشركة والجمع دون الانفراد بخلاف أو ولو كلمهما لم يحنث الا مرة لان اليمين واحدة فلا يحنث الا مرة ولا خيار له فى ذلك أى فى تعيين أحدهما لان الكل صار منفيا ولو بقى أو على حقيقته لوجب التخيير لانه يكون أحدهما منفيا فيكون له ولاية تعيين أحدهما كما لو كان فى الاثبات بان قال هذا حر وهذا ولو قال لا أقرب فلانة أوفلانة يصير موليا منهما حتى لو مضت المدة بانتا جميعا ولو بقى على حقيقته لبانت احداهما لانه يكون موليا عن احداهما وانما كان النفى دليلا على العموم لان أو لما تناول أحد المذكورين كان كالنكرة وهى فى النفى تعم الا انه أوجب عموم الافراد لان أصله أن يتناول أحدهما ومن الدليل أيضا استعماله فى موضع الاباحة فيصير عاما الا ان الاباحة دليل العموم لانها اطلاق ورفع للقيد وعند ارتفاعه تثبت الاباحة بطريق العموم ألا ترى انه لو أذن لعبده فى نوع يصير مأذونا فى الانواع لان الاذن رفع القيد قال الله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن الآية والمراد به العموم لانه موضع الاباحة ويقال جالس الفقهاء أو المحدثين أى أحدهما أو كليهما ان شئت وفرق ما بين التخيير والاباحة أن له الجمع بينهما فى الاباحة وليس له ذلك فى التخيير وانما يعرف الاباحة من التخيير بحال تدل على ذلك وعلى هذا قلنا اذا قال لا أكلم أحدا الافلانا أوفلانا له أن يكلمهما من غير حنث لانه موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصار عاما بهذه الدلالة ولو قال لا أقرب بكن الافلانة أوفلانة لا يكون موليا منهما حتى لا يحنث ان قربهما ولا يقع الفرقة بينه وبينهما بمضى المدة قبل القربان وقالوا فيمن قال قد برئ فلان من كل حق لى قبله الادراهم أودنانير له ان يدعى المالين لانه استثنى من الحظر لانه بهذا الابراء حرم على نفسه الدعوى والخصومة فيكون الاستثناء منه استثناء من الحظر معنى فيكون اباحة فيكون عاما وقال محمد بكل قليل أوكثير على معنى الاباحة أى بكل شئ منه قليلا كان أوكثيرا وكذلك داخل فيها أوخارج أى داخلا كان أوخارجا فيدخل الكل لانه موضع الاباحة لان قبل البيع يحرم التصرف فيه ويحل به ويجوز الواو فيهما وقال بعضهم لا يجوز أو بل ينبغى أن يكون بالواو لانه لو ذكر أو يكون الثابت أحدهما اما القليل

أيهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم أحدهما فاذا تكلم بأحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمهما جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فتجب الكفارة لكل واحد منهما على حدة وقيل التفريع على العكس يعنى أن قوله حتى اذا كلم أحدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على أن يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم أحدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم أيهما كان وان قوله ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم فى هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم يجب الا كفارة واحدة وان كلمهما جميعا فكذلك أو (ولو حلف لا يكلم أحدا الافلانا أوفلانا فله أن يكلمهما) مثال لوقوعها فى موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر

(قوله لم يحنث) فان أو لاحد الامرين (قوله ارتفع اليمين الخ) ولما كانت أو بمعنى الواو فلا يرتفع الحنث بتكلم أحدهما بل يعم الحنث (قوله واذا لم تكن) أى أو (قوله لم يحنث) أى لم يعد حانثا الا مرة (قوله بمنزلة اليمينين) الاولى على عدم تكلم هذا والثانية على عدم تكلم ذلك (قوله فتجب الخ) أى فى صورة التكلم بهما جميعا (قوله وقيل) القائل صاحب الدائر (قوله تفريع على عدم كونها عين الواو) وما فى سير الدائر من أن قول المصنف حتى اذا كلم أحدهما يحنث تفريع على كونها بمعنى الواو فشطط وقلب لمطلب صاحب الدائر فتأمل فيه (قوله وان قوله الخ) معطوف على قوله ان قوله الخ (قوله لم يحنث الا مرة) اذ تعدد الحنث انما يكون بتعدد هتك حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد الا مرة (قوله وان كلمهما الخ) كلمة ان وصلية (قوله من الحظر) أى المنع

(قوله مجازا الخ) لان اخراج الرجلين من اليمين يقتضى اباحة التكلم بهما (قوله ولم يذكر) أى المصنف (قوله وقيل) القائل صاحب التحقيق (قوله ثمرته) أى ثمرة عدم كون أو عين الواو (قوله وهذا) أى افادة أو لاباحة الجمع والواو لوجوب الجمع غير معروف بين الناس انما قال به الخواص كعبد القاهر وغيره (قوله مشهور) قال فى التوضيح ان التخيير منع الجمع فالمراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما والاباحة منع الخلو فيملك الجمع بينهما ومعرفة الفرق بين التخيير والاباحة يكون من خارج بدلالة الحال أو المقال فتدبر (قال ويحتمل) أى الكلام (قوله أو مثبتا ومنفيا الخ)

أو الكثير واما الخارج أو الداخل ولكنا نقول هو موضع الاباحة فصار أو بمعنى الواو وكذلك أو اذا دخل فى الفعل أفضى الى الشك نحو قوله فعلت كذا أو كذا وان دخل فى الابتداء أوجب التخيير كقوله والله لادخلن هذه الدار اليوم أو لادخلن هذه فاى الدارين دخل بر فى يمينه لان أو ذكر فى موضع الاثبات فيقتضى التخيير فى شرط البر وان لم يدخل واحدة منهما فى اليوم حنث لفوات شرط البر وهو دخول احداهما ولو قال والله لا أدخل هذه الدار أو لا أدخل هذه الدار فأى الدارين دخل حنث فى يمينه لانه ذكره فى موضع النفى فكان بمعنى ولا ولو عطف بالواو وأعاد حرف النفى لكان الجواب ماقلنا كذا هنا وقول فخر الاسلام ان له الخيار بعد هذه المسئلة مشكل لو صرفنا ما الى المسئلتين لان الخيار ثابت فى المسئلة الاولى بأن تعين للبر دخول احداهما فعلا لا قولا على ماقررنا لا فى المسئلة الثانية لانه فى موضع النفى وقد ذكرنا قبل هذا بعشرين سطرا انه لاخيار له فى ذلك وصرفه الى المسئلة الاولى حسب على مازعم البعض بنبو عنه اللفظ (وتستعار لمعنى حتى أو الا أن اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم) أى حتى يتوب عليهم أو الا أن

اباحة واطلاق والتفريع فى قوله فله أن يكلمهما تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا فى أو ولو لم تكن بمعنى الواو لايحل التكلم الامن واحد فاذا كلم أحدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته فى قوله جالس الفقهاء أو المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم بأو تباح له مجالستهما فأو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق العربية والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال (وتستعار لمعنى حتى أو الا أن اذا فسد العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية) يعنى الاصل فى أو أن تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بأن يختلف الكلامان اسما وفعلا أو ماضيا ومضارعا أو مثبتا ومنفيا أو شيأ آخر يشوش العطف ويمنعه ويكون أول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فحينئذ تستعار كلمة أو بمعنى حتى أو الا أن فعدم استقامة العطف باختلاف الكلامين يكفى لخروج أو عن معناها ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى أو الا أن لان حتى للغاية ينتهى بها المغيا كما أن أحد الشيئين فى أو ينتهى بوجود الآخر والا أن استثناء فى الواقع حكمه مخالفة ماسبق فى الاحكام كما أن حكم المعطوف بأو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود أحدهما فقط فيتحقق بين أو وبين كل من حتى والا أن مناسبة يجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين حتى والا ان أن حتى تجىء بمعنى العطف أيضا دون الا أن وأن كون الثانى بجزء من الاول عنده شرط فى حتى دون الا أن وسيجىء تحقيقه فى بحث حتى (كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم أو يعذبهم) فان قوله أو يتوب لا يصلح أن يكون

فيه أن تعذر العطف باختلاف الكلامين نفيا واثباتا ممنوع ألا ترى الى قولنا مارأيت عمرا لكن رأيت بشرا والى قوله تعالى (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم الخ) الا أن يقال ان المراد ان اختلاف الفعلين نفيا واثباتا مع اختلاف فاعليهما ومفعوليهما يمنع العطف بأو وان جاز العطف حينئذ بالواو ولكن اذ لامعنى لقولنا جاءنى زيد أو ماجاءنى عمرو كذا قيل تدبر (قوله ويمنعه) أى يمنع العطف (قوله له) أى لاول الكلام (قوله فيما بعدها) أى يصلح مابعد أو أن يكون غاية لاول الكلام (قوله عن معناها) أى العطف (قوله كما ان أحد الخ) الغرض منه بيان العلاقة بين المعنى الحقيقى لاو أى أحد الشيئين وبين المعنى المجازى أى الغاية (قوله كما ان حكم الخ) الغرض منه بيان المناسبة بين المعنى الحقيقى لاو والمعنى المجازى وهو ههنا الاستثناء (قوله استعارتها لهما) أى استعارة أو لحتى والا أن (قوله وان الخ) معطوف على قوله ان حتى الخ (قوله الثانى) أى المعطوف (قوله بجزء من الاول) أى المعطوف عليه حقيقة كما فى أكلت السمكة حتى رأسها أو كالجزء بالاختلاط كما فى ضربنى السادات حتى عبيدهم (قوله عنده) أى عند الامام عبد القاهر ويكفى ذكر المرجع حكما وقد رأيت بخط الشارح أو عنده ولعل المعنى أن كون المعطوف جزأ من المعطوف عليه أو عنده أى قريبا من الجزء شرط الخ فتأمل فيه

قال الفراء ان أو هنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا أن لانه لا يحسن أن تعطف على شئ أو على ليس لانه يصير عطف الفعل على الاسم أو المضارع على الماضي فسقطت حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية لان أو لما كان لأحد المذكورين كان احتمال كل واحد منهما متناهيا بتعين صاحبه فشابه الغاية من هذا الوجه فاستعير للغاية والكلام يحتمله لان نفي الامر يحتمل الامتداد فجعل أو يتوب عليهم في معنى الغاية كقولك لا أفارقك أو تقضيني حقي أي حتى تقضيني حقي أو الا أن تقضيني حقي فمعنى الآية على هذا ليس لك من أمرهم شئ الا أن يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتتشفى منهم ولقائل أن يقول العدول عن الحقيقة عند تعذر الحمل عليها ولم يتعذر لأنك تقدر أن تعطف قوله أو يتوب عليهم على ما قبله أي يكبتهم ويجعل قوله ليس لك من الامر شئ اعتراضا والمعنى ان الله تعالى مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم ان أسلموا أو يعذبهم ان أصروا على الكفر وليس لك من أمرهم شئ انما أنت عبد مبعوث لانذارهم أو تنصب يتوب باضمار أن ويجعل أن يتوب في حكم اسم معطوف بأو على الامر أي ليس لك من أمرهم شئ أو من التوبة عليهم أو من تعذيبهم وعلى هذا قال محمد في الجامع لو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار الاخرى أن معناه حتى أدخل هذه لانه لا ازدواج بين النفي والاثبات فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا لان الغاية صالحة لان أول الكلام حظر يحتمل الامتداد فيليق به ذكر الغاية فان دخل الاولى أولا حنث وان دخل الثانية أولا بر في يمينه حتى اذا دخل الاولى بعد ذلك لا يحنث لان الدخول في الاخرى غاية ليمينه فاذا دخلها انتهت اليمين فاما اذا لم يدخلها حتى دخل الاولى حنث لوجود شرط الحنث في حال بقاء اليمين

معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر أو شئ وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك أن يمتد الى غاية التوبة أو التعذيب فيكون أو بمعنى حتى أو الا أن فيكون المعنى ليس لك من أمر الكفار شئ في دعاء الشر أو طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب الشفاعة أو يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروى أن النبي عليه السلام استأذن الله أن يدعو عليهم فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم أحد سأله أصحابه أن يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم أو سؤال الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف أن قوله أو يتوب عليهم معطوف على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شئ جملة معترضة بينهما والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم ان أسلموا أو يعذبهم ان أصروا على الكفر وليس لك من أمرهم شئ انما أنت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله

(قوله لعدم اتساق النظم) لاختلاف المعطوف والمعطوف عليه مضارعا وماضيا ولقائل أن يقول انه اذا كان المطلوب من الماضي الاخبار عن الماضي ومن المضارع الاخبار عن المستقبل فعطف المضارع على الماضي حسن تأمل (قوله ولا على قوله الخ) لاختلاف المعطوف والمعطوف عليه فعلا واسما وأنت لا يذهب عليك أنه يجوز أن يعطف على الامر أو على شئ باضمار أن والمعنى ليس لك من الامر أو التوبة عليهم أو تعذيبهم شئ أو المعنى ليس لك من الامر شئ أو التوبة عليهم أو التعذيب عليهم كذا قال البيضاوي وهنا عطف الاسم على الاسم لا عطف الفعل على الاسم (٣١٦) فان قلت ان الشارح لا يدعى أن العطف ممتنع بل يدعى عدم الصلاح ولا ريب في أن هذا العطف لا يصلح لان اضمار ان ليس بحسن قلت ان جعل أو بمعنى حتى مجاز والمجاز أيضا ليس بحسن ويمكن أن يقال انه من ههنا ثبت أن المجاز والعطف على الامر أو الشئ متساويان فالبعض اختاروا هذا والبعض اختاروا ذلك ولا حرج فتأمل (قوله من أمر الكفار) ايماء الى أن اللام في قوله من الامر عوض عن المضاف اليه (قوله يتوب الله) في الصراح تاب الله عليه أي وفقه للتوبة (قوله أو يعذبهم) معطوف على قوله يتوب الله تعالى (قوله وروى الخ) كما في بعض حواشي تفسير البيضاوي (قوله أن يدعو عليهم) أي دعاء بشر (قوله لما شج) في الصراح شج سر شكستن ويقال شجت السفينة البحر أي شقته وفي الدر المختار وتختص الشجة بما يكون بالوجه والرأس لغة وما يكون بغيرهما يسمى جراحة (قوله يوم أحد) بضم الالف والحاء جبل بقرب المدينة فيه واقعة عظيمة (قوله فنزلت) في التفسير الكبير وروى ليس أن عتبة شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا نبيهم بالدم وهو يدعوهم الى ربهم ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية انتهى وهكذا روى ابن جرير عن قتادة كذا في الدر المنثور (قوله معطوف على قوله ليقطع الخ) لا بل على قوله يقطع وتمام الآية (وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم أو يعذبهم فانهم ظالمون) في الصراح كبت خوار كردن و بروى در افكندن والمراد من الكبت الهزيمة (قوله بينهما) أي بين المعطوف عليه والمعطوف

(قوله منعوا العطف) أى منعوا عطف قوله أو يتوب الخ عـلى قوله ليس لك الخ (قوله فكلا الامرين صحيح) وأنت لا يذهب عليـك ان قوله تعالى ليقطع الى قوله تعالى خائبين حال وقعـة بدر كما عليـه المفسرون فان فيها قتل طائفة من الكفار وكبت طائفـة منهم وقوله تعالى ليس لك الخ نزلت فى وقعة أحـد كما قدمر آنفا والوقعتان مختلفتان فكيف يصح عطف ما فى قصة على ما فى قصـة أخرى فما ذكره صاحب الكشاف من أن قوله تعالى أو يتوب الخ معطوف على قوله تعالى ليقطع الخ ليس بمقرون بالصحـة كذا قيل فتأمل (قال كالى) أى كما أن فى الى معنى الغاية (قوله كما فى قوله تعالى هى) أى ليلة القدر (قوله فالا كثر) أى الاكثرون

(وحتى للغاية كالى) اعلم ان حتى للغاية فى أصل الوضع وهو المعنى الخاص الذى وضعت له ولا يسقط ذلك عنها الا مجازا كما اذا استعير للعطف المحض بان قال ان لم آتك حتى أتغدى عندك فانه يبطل معنى الغاية ثم كما سيجىء ان شاء الله تعالى والغاية ما ينتهى اليه الشئ أى يمتد اليه ويقتصر عليه فاصلها كمال معنى الغاية وخلوصها لذلك فيها كالى قال الله تعالى حتى مطلع الفجر وان افترقا باعتبار أن مجرور حتى يجب أن يكون آخر جزء من الشئ أو ما يلاقى آخر جزء منه نحو قولك أكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول حتى نصـفها أو ثلثها كما تقول الى نصفها والى ثلثها لان ذا ليس بمشروط فى مجرور الى ألا ترى الى قوله تعالى وأيديكم الى المرافق فالمرافق ليست بآخر جزء من الايدى ولا بملاقية للجزء الآخر وأن يدخـل ما بعد حتى فيما قبلها فالرأس قد أكل والصباح قد نيم بخلاف الى فانه لا يشترط فى مجروره ذلك فيجوز أن تقول أكلت السمكة الى رأسها ويكون الرأس غير مأكول وذهب بعضهم الى أنه يجوز أن يقال أكلت السمكة حتى رأسها على أن الاكل قد انقطع عند الرأس وقول فخر الاسلام وتقول أكلت السمكة حتى رأسها أى الى رأسها فانه بقى أى بقى الرأس غير مأكول محمول على قول هؤلاء أو على انه استعمل حتى بمعنى الى حيث فسر حتى بالى والله أعلم (وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية كقولهم استنت الفصال حتى القرعى) اعلم أن حتى تستعمل للعطف لمناسـبة بين العطف والغاية وهو التعاقب فالمعطوف يعقب المعطوف عليـه وكذا الغاية تعقب المغيا ولكن مع قيام معـنى الغاية تقول جاءنى القوم حتى زيد ورأيت القوم حتى زيدا فزيد اما أفضلهم واما أرذلهم فيصلح غاية أى جاء القوم حتى أفضلهم فانه جاء أيضا مع أنه لا يتوقع مجيئـه لكونه أفضلهم أو حتى أرذلهـم فانه جاء أيضا مع انه لا يتوقع مجيئه لكونه أرذلهـم ولما كان فيه معنى الغاية كانت حقيقـة قاصرة وهذا لان زيدا لما كان داخلا فى المجىء كان فيـه معنى العطف اذ لو كانت

ليس لك من الامر شئ حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى (وحتى للغاية كالى) يعنى أن حتى وان عـدت ههنا فى حروف العطف لكن الاصل فيها معـنى الغاية كالى بأن يكون ما بعدها جزأ لما قبلها كما فى أكلت السمكة حـتى رأسها أو غـير جزء كما فى قـوله تعالى هى حـتى مطلع الفجر وأما عند الاطلاق وعدم القرينة فالاكثر على أن ما بعدها داخل فيما قبلها وسيأتى تفصيل الى فى موضعها (وتستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية) بمناسبة أن المعطوف يعقب المعطوف عليه فى الذكر والحكم كما أن الغاية تعقب المغيا (كقولهـم استنت الفصال حـتى القرعى) الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان أن يرفع يديه و يطرحهما معا فى حالة العـدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذى له بثر أبيض للداء فهو معطوف على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان أرذل من الفصال لا يتوقع الاستنان منها وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى أن يتكلم بين يديه لعلو قدره

من أهـل النحو ومنهم جار الله وابن الحاجب كـذا قال الرضى و بعضهم مالوا الى عـدم الدخول مطلقا ونقل عن المبرد أنه ان كان ما بعـد حتى جزأ لما قبلها دخـل والا لا (قوله فيما قبلها) أى فى حكم ما قبلها (قال وتسـتعمل الخ) هذا الاستعمال مجازى كقولنا جاءنى القوم حتى زيد فان قلت يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أى الغاية والعطف قلت ان حتى مستعملة فى العطف مجازا لكنـه لما كان دخولها يقتضى اشتمالا تهم على الافضـل أو الارذل فجاز معـنى الغاية أيضا بلا ارادة والممتنع انما هو لزوم الجمع بـين الحقيقـة والمجاز فى الارادة كما مر (قال استنت) فى الصراح استنان برجستن (قوله الفصال الخ) ايماء الى أن الفصـال بالكسر ههنا ليس بمعـنى باز كردن كودك از شير (أى رجوع الولد من الحليب فرح الله زكى) بل هو جمع فصيل ولما

كان الفصيل مشتركا بين المعنيين كما فى الصراح فصيل ديوار درون حصار وشتربچه ازمادر جدا شده (قوله ديوار أى الجدار قوله درون حصار أى فى الحصار قوله شتربچه أى فرع البعير قوله ازمادر الخ أى افتراق فرع البعير من أمه فرج الله زكى) انتهى رفع الشارح الاشتباه فقال وهو الخ أى الفصيل (قوله ويطرحهما الخ) فى الصراح طرح انداختن والعدو دويدن خواستن (قوله جمع قريع) كالمرضى جمع مريض والبثر بفتحتين روى پوست مردم فى الصراح قريع شتر كرة آبله برآمـده والداء بيمارى كـذا فى منتهى الارب (قوله لا يتوقع الخ) أى لا يتوقع الاستنان من القرعى فالمعـنى استنت الفصال وانتهى الاستنان الى القرعى حـتى استنت القرعى أيضا (قوله أن يتكلم) أى المتكلم (قوله بين يديه لعلو قدره) الضميران يرجعان الى من فى قوله مع من

(قوله فى الاسماء) أى اذا دخل حتى على الاسماء (قوله أى بيان الخ) لما كان حمل قول المصنف أن تجعل الخ على المواضع غير صحيح سواء أخذ الموضع ظرفا زمانا أو مكانا أو مصدرا ميميا قدر الشارح رحمه الله لفظ البيان فقال أى بيان الخ ليصح الحمل والمعنى أن ما مر من كون حتى للعطف مع قيام الغاية معنى انما هو فى الاسماء وأما فى الافعال فبيان مواضع استعمال حتى أن تجعل الخ والمراد بالافعال الافعال ظاهرا وان كانت أسماء حقيقة لكون أن مقدرة وهى تجعل الفعل بتأويل الاسم (قال أو غاية الخ)

لكمال معنى الغاية لم يكن زيدا خلا فى المجىء لان حكم ما بعدها بخلاف ما قبلها ومن حيث ان مجىء القوم ينتهى بمجيئه فيه معنى الغاية ونظير الارذل قولهم استنت الفصال حتى القرعى هذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغى له أن يتكلم بين يديه لجلالة قدره وعظمة شأنه والقرعى جمع قريع كالجرحى جمع جريح وهو الذى به قرع وهو داء والاستنان العدو من المرح ونظير الافضل مات الناس حتى الانبياء وعلى هذا أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب فهو للعطف أى أكلت رأسها أيضا وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعمل لعطف الجمل وهى غاية مع ذلك فان كان خبر المبتدا وهو ما دخل عليه حتى مذكورا فهو خبره كقولك ضربت القوم حتى زيد غضبان فهذه جملة مبتدأة هى غاية والا فيجب اثباته من جنس ما قبله كقولك أكلت السمكة حتى رأسها فالخبر هنا غير مذكور فيجب اثباته من جنس ما تقدم على احتمال أن يكون هو الاكل أو غيره ولكنه اخبار بأن رأسها أكول أيضا أى حتى رأسها أكول أو ما أكول غيرى (ومواضعها فى الافعال أن تجعل غاية بمعنى الى أو غاية هى جملة مبتدأة وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) أى على انتهاء الصدر (فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كى) وعدم الاستقامة اما بعدمهما بان لا يحتمل الصدر الامتداد ولا يصلح الآخر دليلا على الانتهاء أو بعدم أحدهما وانما يحمل على المجازاة اذا صلح الصدر سببا لما بعده وصلح الآخر جزاء له ولم يصلح غاية وهذا نظير قسم العطف من الاسماء فان حتى للغاية فى الاسماء فان تعذرت الغاية جعل مستعارا للعطف مع قيام معنى الغاية فكذا هنا اذا تعذر اعتبار معنى الغاية المحضة يصار الى المجازاة مع قيام معنى الغاية لان السبب ينتهى بجزائه كالمغيا ينتهى بالغاية والدليل على ما ذكرنا قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) أى عن يد مواتية غير ممتنعة أو حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة لا مبعوثا على يد ولكن عن يد المعطى الى يد الآخذ هذا اذا أريد يد المعطى وان أريد يد الآخذ فمعناه حتى يعطوها عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم انعام عليهم حيث ترك أرواحهم لهم وهم صاغرون أى يؤخذ منهم على الصغار والذل

وهذا كله فى الاسماء (ومواضعها فى الافعال) أى بيان مواضع استعمال كلمة حتى فى الافعال (أن تجعل غاية بمعنى الى أو غاية هى جملة مبتدأة) فالاول كقوله سرت حتى أدخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من أجزاء أول الكلام كالو دخل الى كان كذلك والثانى كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول (وعلامة الغاية أن يحتمل الصدر الامتداد وأن يصلح الآخر دلالة على الانتهاء) كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وهكذا خروج النساء جملة يصلح أن يمتد الى خروج هند لانها تكون أعلى منهن أو خادمة لهن وهو يصلح للانتهاء اليه فان وجد الشرطان معا تكون حتى للغاية فى الفعل (فان لم تستقم فللمجازاة بمعنى لام كى) أى فان عدم الشرطان جميعا أو أحدهما فتكون حينئذ بمعنى لام كى لاجل السببية فيكون الاول سببا والثانى مسببا للمناسبة بين الغاية والمجازاة لان الفعل

معنى الكلام أن تجعل غاية بمعنى الى من غير أن تجعل جملة مبتدأة أو غاية هى جملة مبتدأة فتحقق التقابل بين القسمين فلا يرد أنه تحققت الغاية فى القسمين فكيف يكون الثانى قسيما للاول (قوله كالو دخل الى) أى مكان حتى (قوله وليس لها) أى لحتى خرجت هند (قوله للاول) أى لقوله حتى أدخلها فى المثال الاول (قال الصدر) أى صدر الكلام (قال الآخر) بكسر الخاء أى آخر الكلام (قال دلالة) أى بحسب الواقع أو بحسب اعتبار المتكلم كقولنا مات الناس حتى الانبياء (قوله كالسير) أى فى قوله سرت حتى أدخلها (قوله للانتهاء اليه) أى لانتهاء السير الى الدخول (قوله خروج النساء) أى فى قوله خرجت النساء حتى خرجت هند (قوله لانها) أى لان هندا (قوله وهو الخ) أى خروج هند يصلح لانتهاء خروج النساء الى خروج هند (قوله فان عدم الشرطان) أى احتمال الصدر للامتداد وصلاحية الآخر للدلالة على الانتهاء (قوله لان الفعل الخ) يعنى أن الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية وأورد عليه أن حتى فى قولنا أسلمت حتى أدخل الجنة بمعنى كى مع أنه ان أريد بالاسلام احداثه فهو غير ممتد وان أريد به الثبات عليه فهو لا ينتهى بوجود الغاية وهى دخول الجنة بل الاسلام حين دخول الجنة يكون أقوى فالاصوب أن يقال فى وجه المناسبة بين الغاية والجزاء أن جزاء الشىء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا كذا فى التلويح

(قوله أى ان تعذرت السببية) بان لم يصلح الصدر سببا الثانى (قوله مجازا) فان المعطوف يعقب المعطوف عليه كما أن الغاية تعقب المغيا فتكون حتى بمعنى الفاء أو ثم (قوله اخترعها الفقهاء الخ) لان سماع الجزئيات بعد تحقق العلاقة

وهو أن يأتى بها بنفسه ماشيا و يسلمها قائما والمتسلم جالس وأن يتلتل تلتلة و يؤخذ بتلبيبه و يقال له أدّ الجزية يا ذمى و يزج فى قفاه وحتى تغتسلوا وحتى تستأنسوا أى تستأذنوا لحتى فى هذه الآى الغاية لان الصدر يحتمل الامتداد اذ القتال مما يمتد يقال قاتلته شهرا وفى غيره صدر الكلام نفى فيكون ممتدا والآخر يصلح دليلا على الانتهاء فان اعطاء الجزية أحد ما ينتهى به القتال لان المبيح للقتل كفر المحارب لا نفس الكفر حتى لا يقتل النساء والرهبان وقبول الجزية آية ترك الحراب فكان دليلا على انتهاء القتال وكذا الاغتسال والاستئذان ينهيان المنع عن الدخول فى مكان الصلاة وفى بيوت الغير لان المنع فى الاول للنجاسة والاغتسال يزيلها وفى الثانى لحق الغير فيسقط باذنه وفى قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة للمجازاة بمعنى لام كى أى كى لا تكون فتنة فالصدر وهو القتال وان كان يقبل الامتداد ولكن الآخر لا يصلح دليلا على الانتهاء لان الفتنة هى الشرك فعدم الفتنة يكون مطلوبا فلا يكون منهيا للقتال بل يكون داعيا اليه فحمل على المجازاة بمعنى لام كى لان الصدر وهو القتال يصلح سببا لان لا تكون فتنة ويكون الدين لله والآخر وهو قوله تعالى حتى لا تكون فتنة و يكون الدين لله يصلح جزاء وقوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول بالنصب يحتمل أن يكون بمعنى الغاية بمعنى حركوا بانواع البلايا والشدائد الى أن يقول الرسول أى الى الغاية التى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله أى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فعلى هذا لا يكون فعلهم وهو التزلزل سببا لمقالة الرسول و ينتهى فعلهم عند مقالة الرسول على ما هو موضوع الغايات انها أعلام لانتهاء المغيا من غير أثر للغاية فى المغيا انما هى حدّ ينتهى اليه المحدود والمغيا ولا يضاف اليه وجودا أو وجوبا و يحتمل أن يكون بمعنى لام كى أى وزلزلوا لكى يقول الرسول فعلى هذا يكون فعلهم سببا لمقالة الرسول ومقالة الرسول تصلح جزاء لفعلهم وهذا لا يوجب انتهاء فعلهم بمقالة الرسول وقرئ حتى يقول بالرفع على انه فى معنى الحال كقولك شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه الا أنها حال ماضية محكية كذا فى الكشاف وذكر فى عين المعانى حتى يقول بالرفع نافع وحتى حرف ابتداء قال * وحتى الجياد ما يقدن بارسان * واعلم ان حتى الابتدائية يجوز أن تكون الجملة بعدها اسمية وفعلية نحو خرجت النساء حتى هند خارجة وحتى خرجت هند فعلى هذا لا يكون فعلهم سببا له و يكون متناهيا به (فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض و بطل معنى الغاية) أى ان تعذر أن يجعل بمعنى لام كى جعل مستعارا للعطف المحض وليس لهذه الاستعارة ذكر فى كتاب الله تعالى (وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم أضربك حتى تصيح ان لم آتك حتى تغدينى

ينتهى بوجود الجزاء كما ينتهى المغيا بوجود الغاية (فان تعذر هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية) أى ان تعذرت السببية أيضا تكون حينئذ للعطف المحض مجازا ولا يراعى حينئذ معنى الغاية أصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها فى كلام العرب ثم ذكر أمثلة كل من الثلاثة من الفقه فقال (وعلى هذا مسائل الزيادات) أى على هذه القواعد الثلاثة الامثلة المذكورة فى الزيادات (كان لم أضربك حتى تصيح فعبدى حر) هذا مثال الغاية التى بمعنى الى فان ضرب المخاطب أمر يصلح أن يكون ممتدا الى الصياح والصياح يصلح انتهاء له لهيجان الرحمة أو لحدوث الخوف من أحد فان ترك الضرب قبل الصياح أو لم يضرب أصلا يحنث (وان لم آتك حتى تغدينى فعبدى حر) هذا مثال للمجازاة لان الاتيان وان صلح للامتداد بحدوث الامثال لكن التغدية

ليس بشرط فى المجاز أورود بعض محشى التلويح أنه اذا لم يكن حتى فى لغة العرب والعرف مستعملة فى العطف المحض فلا وجه لجعل الفقهاء اياها مستعارة للعطف المحض وتفريع الاحكام الشرعية على هذه الاستعارة ويمكن أن يقال ان الامام محمد بن الحسن صاحب الزيادات ممن يؤخذ منه اللغة فكفى قوله سماعا وأن يقال ان الفقهاء الكرام يتقدمون على النحاة فى أخذ المعانى من قوالب الالفاظ فلا عبرة لهم كذا قال بحر العلوم رحمه الله (قال حتى تصيح) فى الصراح صياح آواز صيحة صيم آواز كردن (قوله ممتدا) أى بتعدد الامثال (قوله يصلح انتهاء له) أى للضرب وهذا يومئ الى أن المغيا هو الضرب والصياح غاية له وليس المغيا النفى أى عدم الضرب فما فى التنوير بس شرط كه عدم ضربست ممتد تا آواز است الخ (أى ممتدا الى الصياح) من زلات القلم (قوله لهيجان الخ) دليل لكون الصياح صالحا لكونه نهاية الضرب فى الصراح هيجان برانگيختن شدن والرحمة رقة القلب (قوله يحنث) أى صار عبده حرا لوجود

الشرط وهو عدم الضرب حتى الصياح (قوله وان صلح للامتداد الخ) وما فى التنوير من ان الاتيان ليس بممتد فهو محمول على أن المراد بالاتيان الوصول وما قال الشارح مبنى على أن المراد بالاتيان الحركة تدبر

ان لم آتك حتى أتغدّى عندك) اعلم بان محمدا قال فى الزيادات فى رجل قال لرجل عبده حر ان لم أضربك حتى تصيح أوحتى تشتكى يدى أوحتى يشفع فلان أوحتى يدخل الليل ثم ترك ضربه قبل هذه الاشياء انه يحنث لان الضرب بطريق التكرار لما احتمل الامتداد بترادف أمثاله وتوالى آحاده فى حكم الجمع كونه عرضا غير قابل للبقاء والدوام فالكف عنه لان يحتمل الامتداد فى حكم الحنث أولى لان الكف عن الضرب امتناع عنه والامتناع عن الشئ أكثر امتدادا من ذلك الشئ والمذكور بعد حتى يصلح للانتهاء اذ الصياح أو الاشتكاء أو الشفاعة أو دخول الظلام دليل الاقلاع عن الضرب فيجعل غاية حقيقة فاذا أقلع عن الضرب قبل الغاية حنث لان شرط الحنث الكف عنه قبل الغاية الا فى موضع يغلب على الحقيقة عرف فحينئذ تترك الحقيقة و يعتبر العرف كما لو قال ان لم أضربك حتى أقتلك أوحتى تموت فهذا على الضرب الشديد باعتبار العرف ولو قال حتى يغشى عليك أوحتى يبكى عليك فهذا على حقيقة الغاية لان الضرب الى هذه الغاية معتاد فوجب العمل بحقيقة الغاية ولو قال عبده حر ان لم آتك حتى تغدّينى فأتاه ولم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغدّينى لا يصلح دليلا على الانتهاء بل هو داع الى زيادة الاتيان فلا يمكن الحمل على حقيقة الغاية والاتيان يصلح سببا والغداء يصلح جزاء فحمل عليه فيكون المعنى لكى تغدّينى فصار شرط بره الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبده حر ان لم آتك حتى أتغدّى عندك كان هذا العطف المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح أن يكون غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان ولا يصلح أن يكون اتيانه سببا لفعله ولا فعله جزاء لاتيان نفسه لان المكافئ يكون غير المكافأ فلم يصلح للمجازاة أيضا فحمل على العطف المحض لتصحيح الكلام فكأنه قال ان لم آتك وأتغد عندك فكان شرط البر وجود الامرين فاذا لم يوجدا حنث حتى اذا أتاه فلم يتغد أصلا حنث ولو تغدّى من بعد غير متراخ بر وهذه استعارة بديعة لا ذكر لها فى كلام العرب وانما اقترحها أصحابنا على قياس استعارات العرب وقد بينا أن فى الاستعارة لا يعتبر السماع وانما يعتبر المناسبة وقد وجدت المناسبة بين الغاية والعطف باعتبار التعاقب وقد استعملت للعطف مع قيام معنى الغاية اتفاقا فصح أن يستعار للعطف المحض عند تعذر الحقيقة وهذا نظير استعارات أصحابنا فى غير هذا الباب كما استعاروا البيع والهبة للنكاح والعتاق للطلاق وغير ذلك وعلى هذا ينبغى أن يجوز جاءنى زيد حتى عمرو وان لم يسمع من العرب فان قيل كيف يجوز هذا ولم يعرفه العرب قلنا قول محمد حجة فى اللغة

لا تصلح انتهاءله لانها احسان وهو داع لزيادة الاتيان لا لنهى فلم يصلح حمله على الغاية فتكون بمعنى لام كى أى ان لم آتك لكى تغدّينى فان أتاه ولم يغده لم يحنث لانه أتاه للتغدية والتغدية فعل المخاطب لا اختيار فيه للمتكلم (وان لم آتك حتى أتغدى عندك) فعبدى حر هذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدية فى هذا المثال فعل المتكلم كالاتيان والانسان لا يجازى نفسه فى العادة ولهذا قيل أسلمت كى أدخل الجنة بصيغة المجهول لا بصيغة المعلوم فتعين أن تجعل مستعارة للعطف فكأنه قيل ان لم آتك فلم أتغد عندك فعبدى حر فان لم يأت أو أتاه ولم يتغد أو أتاه وتغدى متراخيا عن

(قوله انتهاءله) أى للاتيان وهذا يومئ الى أن قوله حتى تغدينى مرتبط بالمنفى لا بالنفى والتغدية چاشت خورانيدن كذا فى منتهى الارب (قوله لانها احسان) فان التغدية اباحة الغداء للغير ولا مرية فى كونها احسانا (قوله وهو داع الخ) فان قلت ان هذا بالنسبة الى العوام وأما الكرام فعادتهم أن التغدية داعية الى ترك الاتيان فحينئذ يمكن أن تعتبر التغدية انتهاء للاتيان قلت ان بناء الاحكام على الغالب والغالب حال العوام لكثرتهم وأما الكرام فمعدودون قليلون فتدبر (قوله لا لنهى) أى لا انتهى التغدية الاتيان فى منتهى الارب نهاه نهيا بالفتح بازداشت أو واز كار وكفت و بزآن وفى بعض النسخ لا منتهى أى ليس التغدية منتهى للاتيان والانتهاء باز ايستادن از كار و بزآن كذا فى منتهى الارب (قوله حمله) أى حمل لفظ حتى (قوله فان أتاه الخ) أى ان أتى المتكلم المخاطب للتغدية ولم يغده المخاطب لم يحنث ولا يصير عبده حرا لان المتكلم أتاه للتغدى وان لم يغده المخاطب والشرط هو عدم الاتيان للتغدى فلم يوجد الشرط (قوله لا يجازى الخ) فان الجزاء مكافأة والانسان لا يكافئ نفسه كذا قيل ولقائل أن يقول انه لا امتناع فى كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كما تقول نازعته كى أغلبه و باحثته كى أفحمه والاصوب أن يقال ان كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض وان جاز لكنه لا يجوز فيما نحن فيه فان الاتيان على الغير ليس سببا للتغدى الآتى عنده لعدم كون الاتيان مفضيا اليه بخلاف ما ذكرتم من الامثلة (قوله لا بصيغة المعلوم) فانه على تقدير صيغة المعلوم من المضارع كان فعلا للمتكلم كالاسلام والانسان لا يجازى نفسه فى العادة (قوله فلم أتغد عندك) ايماء الى أن قوله حتى أتغدى معطوف على المنفى أى آتك لا على النفى أى لم آتك (قوله فعبدى حر) فالشرط لحرية العبد حينئذ عدم الاتيان والتغدى بعده موصولا فلو أتى وتغدى عقيب الاتيان موصولا بر فلا يعتق عبده فان لم يأت الخ

فقد احتج أبو عبيدة وغيره بقوله وإذا استعير للعطف المحض يكون لمعنى الفاء دون الواو لان كل واحد منهما وان كان للعطف ولكن الفاء للتعقيب فكان التجانس بينه وبين الغاية أشد (ومنها حروف الجر فالباء للالصاق) بدلالة استعمال العرب وليكون للباء معنى يخصه ويكون له حقيقة تقول به داء أى التصق الداء به ومررت به على الاتساع أى التصق مروري بموضع يقرب منه (وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به) قبل القبض اذ لو كان مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض عينا كان أو دينا كذا فى المبسوط (بخلاف ما اذا أضاف العقد الى الكر) فقال اشتريت منك كر حنطة جيدة بهذا العبد فان الحنطة تكون سلما حتى لا يجوز الا مؤجلا ولا يصح الاستبدال به قبل القبض لان الباء للالصاق فاذا قرنه بالكر فقد ألصق الكر بالعبد الذى هو أصل فى البيع اذ المبيع أصل فى البيع حتى يشترط وجوده لصحة البيع والصاق الاتباع يكون بالاصول والثمن تبع فى البيع حتى لا يشترط وجوده لصحته ولو باع وسكت عن ذكر الثمن ينعقد البيع ويثبت الملك بالقبض بخلاف ما اذا لم يقرن الباء بالكر فانه يكون هو الاصل لانه أضاف البيع اليه فيكون مبيعا

الاتيان يحنث لان الاقرب فى هذه الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنى الفاء لا يستقيم التراخى وقيل كونها بمعنى الواو أنسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وهو فى الواو أكثر ولكنهم تكلموا فى أنه لا بد أن يكون قوله أتغدى باسقاط الالف ليكون مجزوما معطوفا على آتك وقيل لا بأس به لان ما قلنا بيان حاصل المعنى لا بيان تقدير الاعراب وما يتوهم أنه معطوف على النفى دون المنفى فساقط لا عبرة به فتأمل (ومنها حروف الجر) وهو معطوف على مضمون الكلام السابق كأنه قال أولا منها حروف العطف ثم بعد الفراغ عنها عطف هذا عليه (فالباء للالصاق) فما دخل عليه الباء هو الملصق به هذا هو أصلها فى اللغة والبواقى مجاز فيها (وتصحب الاثمان حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فيصح الاستبدال به) لانه لما كان مدخول الباء هو الثمن كان العبد مبيعا وكر الحنطة ثمنا فيكون البيع حالا ويصح استبدال كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال فى الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك (بخلاف ما اذا أضاف العقد الى الكر) بان قال اشتريت منك كرا من حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه فى المجلس والكر غير

(قوله يحنث) وصار عبده حرا لوجود الشرط وهو عدم الاتيان والتغدى لغيره موصولا (قوله لان الاقرب الخ) دليل على أن حتى بمعنى الفاء وتوضيحه أن حتى للغاية والفاء للتعقيب وهو أقرب الى الغاية (قوله فاذا جعلت) أى حتى (قوله وقيل) القائل الامام العتابى (قوله أنسب) فلا يعتبر الترتيب فالشرط حينئذ لحرية العبد عدم الاتيان والتغدى فان لم يأت أو أتاه ولم يتغد فوجد الشرط فيصير العبد حرا وان أتاه وتغدى مترا خيا لم يوجد الشرط لوجود الفعلين اللذين جعل عدمهما شرطا فحينئذ لا يصير العبد حرا (قوله وهو فى الواو أكثر) فان معنى الواو أصل كالجزء من معانى سائر الحروف العاطفة على ما مر تأمل (قوله مجزوما) أى بلم (قوله وقيل لا بأس به الخ) القائل ابن الملك رحمه الله وقيل ان سلامة حرف العلة فى أتغدى حالة الجزم لغة من لغات العرب (قوله ما قلنا) أى بيان الاستعارة (قوله بيان حاصل الخ) فان الفقهاء قلما يلتفتون الى وجوه الاعراب ألا ترى أن رجلا لو قال لرجل زنيت بكسر التاء يجب حد القذف كذا قال أعظم العلماء قدس سره (قوله وما يتوهم) أى فى جواب الكلام (قوله فتأمل) لعله اشارة الى وجه سقوط التوهم أما أولا فلفساد المعنى لانه يكون المعنى ان انتفى الاتيان اليك ووجد التغدى عندك فعبدى حر وهذا معنى فاسد فان وجود التغدى عند المخاطب مع عدم الاتيان اليه غير متصور وأما ثانيا فلان هذا لا يفيد لانه حينئذ يكون مدخول ان وهو أيضا من الجوازم فلا بد حينئذ أيضا أن يسقط الالف فتأمل (قال ومنها) أى من حروف المعانى حروف الجر وانما سميت بها لانها تجر معنى الفعل الى الاسم (قال للالصاق) وهو تعلق الشئ بالشئ واتصاله به (قوله هو الملصق به) والطرف الآخر هو الملصق (قوله هذا) أى الالصاق هو أصل الباء (قال وتصحب) أى تدخل الباء وهذه الباء الداخلة على الاثمان باء المقابلة ويتحقق ههنا معنى الالصاق أيضا ولذا قيل ان المقابلة راجعة الى الالصاق (قال بكر) هو ستون قفيزا والقفيز ثمانية مكاكيك والمكوك على وزن التنور صاع ونصف صاع كذا قال العينى فى شرح الهداية (قال من حنطة جيدة) أى مثلا فانه لا ضرر لو قيل بكر من حنطة رديئة (قوله ولو كان الخ) أى لو كان الكر مبيعا لم يجز الاستبدال قبل القبض على ما سيجئ (قوله حيث يكون هذا العقد عقد السلم) فان قلت انه لو قيل ان الكلام مقلوب فلا يكون حينئذ سلم قلت انما يختار القلب لتصحيح الكلام وههنا الكلام صحيح بدون القلب فلا حاجة الى قلب الكلام ثم اعلم أن السلم بيع آجل بعاجل بشرائط معتبرة كمعلومية الكيل ونقد الثمن فى الحال وغيرهما فالمبيع يسمى مسلما فيه والثمن رأس المال والبائع مسلما اليه والمشترى رب السلم (قوله فيسلمه) أى المشترى الى البائع

والمبيع الدين لايكون الاسلمافيشترط تأجيله (ولوقال ان أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق) أي على الخبر الصدق حتى لوأخبره ولم يقدم لم يعتق (بخلاف قوله ان أخبرتني أن فلانا قدم) والفرق ان الاخبار في الحقيقة عبارة عن الاعلام ومنه الخبير في أسماء الله تعالى وفي العرف صار عبارة عن كلام يصلح دليلا على المعرفة فصار متنا ولا للصدق والكذب فاذا قال ان أخبرتني ان فلانا قدم فهذا على مطلق الخبر صدقا كان أو كذبا لان أن مع الفعل مصدر فصار الخبر به القدوم وهو المفعول الثاني والقدوم لايصلح مفعول الخبر لان مفعول الخبر كلام لافعل فصار المفعول الثاني التكلم بقدومه وذلك دليل على القدوم لاموجب للقدوم لامحالة فصار التكلم بالقدوم شرطا للحنث وقد وجد واذا قال ان أخبرتني بقدوم فلان فالقدوم هنا لايصلح مفعول الخبر ولكن مفعوله محذوف بدلالة حرف الالصاق فكأنه قال ان أخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان فبقي القدوم هنا واقعا على حقيقته وهو الفعل فمالم توجد حقيقته لايحنث والتكلم بالقدوم ليس بحقيقة القدوم فلايحنث به (ولوقال ان خرجت من الدار الاباذني يشترط تكرار الاذن) لان الباء للالصاق فاقتضى ملصقا به لغة وهو الخروج فصار المستثنى خروجا ملصقا بالاذن والمستثنى منه نكرة في موضع النفي وهو الخروج الثابت بقوله ان خرجت لان الفعل يدل على المصدر لغة فصار عاما فكل خروج كان بهذا الوصف صار مستثنى وبقي سائر أنواع الخروج داخلا في الحظر فاذا خرجت بغير اذن يحنث كقوله ان خرجت من الدار الابملحفة فانه يحنث اذا خرجت بغير ملحفة (بخلاف قوله الاأن آذن لك) فانه يقع على الاذن مرة واحدة لانه تعذر الحمل هنا على الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فجعل مجازا عن الغاية لما بينهما من المناسبة لان مابعد الغاية ومابعد الاستثناء يخالف ماقبلهما وماقبلهما ينتهي بمابعدهما قال الله تعالى الاأن تغمضوا فيه الاأن تقطع قلوبهم قال ابن عيسى الاهنا بمعنى حتى فان قلت ان مع الفعل في تقدير المصدر قال الله تعالى وأن تصبروا خير لكم أي الصبر خير لكم ولا اتصال للمصدر هنا وهو الاذن بماتقدم الابصلة فوجب تقدير الصلة وهو الباء فصار كقوله الاباذني فكان فيه تحقيق الاستثناء فلايحتاج الى الحمل على الغاية التي هي مجاز والى هذا قال الفراء ألاترى الى قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبي الاأن يؤذن لكم فان تكرار الاذن كان شرطا قلت انما صح الاستثناء ثمة لان حرف الالصاق يقتضي ملصقا به وحذفه شائع لقيام الدليل عليه وهو الباء فكأنه قال الاخروجا

معين فيكون مبيعا غير معين فلابد فيه أن توجد شرائط السلم حتى يصح فلايجوز استبداله اذ لايجوز الاستبدال في المسلم فيه (فلوقال ان أخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق) أي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان أخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولايكون ملصقا بالقدوم الااذا وقع قدوم فلان فان أخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والالا (بخلاف ما اذا قال ان أخبرتني ان فلانا قدم) فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولامقتضي للعدول عنه ولايقال ان تعدية الاخبار لاتكون الابالباء فيكون التقدير ان أخبرتني بان فلانا قدم فكان كالاول لانا نقول تقدير الباء لايكفي الالسلامة المعنى دون تأثيره الآخر (ولوقال ان خرجت من الدار الاباذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج) لان معناه ان خرجت من الدار فأنت طالق الاخروجا ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ماسواه فحيثما تخرج بلااذنه تكون طالقا ولعله فيما لم توجد قرينة عين الفور أو تكون رعاية الباء غالبة عليها (بخلاف قوله الا أن آذن لك) أي يقول ان خرجت من الدار الاأن آذن لك فأنت طالق فانه لايشترط تكرار الاذن فيه لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس

المال (قوله شرائط السلم) من بيان الاجل وقبض رأس المال في المجلس وغيرهما على ماذكرت في الفقه (قوله استبداله) أي استبدال الكر (قوله الاستبدال) أي قبل القبض (قوله وذلك) أي الوقوع على الحق (قوله يحنث المتكلم) وصار عبده حرا (قوله فانه يقع الخ) فلوأخبر كاذبا ان فلانا قدم يكون العبد حرا أيضا (قوله هو الاطلاق) أي كاذبا كان أوصادقا (قوله عنه) أي عن الاطلاق (قوله لانا نقول الخ) هذا الجواب بعد التسليم والافلقائل أن يقول ان الحصر المستفاد من قوله ان تعدية الاخبار لاتكون الابالباء ممنوع فان الاخبار يتعدى الى المفعول الثاني بنفسه وبالباء تقول أخبره خبورة خبر داداورا كذا في منتهى الارب (قوله وهو) أي الخروج (قوله ماسواه) أي ماسوى الخروج الملصق باذنه (قوله ولعله الخ) يعني أن عموم الخروج واشتراط تكرر الاذن لكل خروج انما هو اذا لم توجد قرينة عين الفور أو وجدت لكن تكون رعاية الباء غالبة عليها وأما اذا وجدت قرينة عين الفور ولاتكون رعاية الباء غالبة عليها فلايشترط تكرر الاذن لكل خروج بل يحمل الكلام على الخرجة المعينة على ماقدم البيان في ذيل عين الفور فتذكر (قوله يكفي لعدم الحنث) فبعد الاذن مرة لوخرجت بلااذن لايقع الطلاق

(قوله لايجانس الخروج) أى ليس من أفراد الخروج (قوله فيكون الخ) أى فيكون الا بمعنى الغاية أى بمعنى الى مجازا والمناسبة أن الغاية قصر لامتداد المغيا كما أن المستثنى قصر المستثنى منه ولقائل أن يقول نعم ان الاستثناء المتصل ههنا ليس بمستقيم لكن الاستثناء المنقطع متحقق بأن يكون الا بمعنى لكن ولا ترجيح لكون الا بمعنى الى على كون الا بمعنى لكن فلم اختير أن الا بمعنى الى (قوله بأن تقدير الغاية) أى بجعل الا بمعنى الى تكلف لانه قليل الوقوع (قوله والاولى الخ) فان حذف الباء شائع فى أن وان (قوله خفوق الخ) فى الصراح خفوق فروشدن ستاره (قوله وأجيب عن الاول الخ) وقد يجاب عنه أيضا بأن التقدير خلاف الاصل وليست الضرورة داعية اليه والمجاز فى كلمة الاوان كان خلاف الاصل الا أنه أهون من الحذف سيما اذا كان الحذف كثيرا كحذف الباء ولفظ الخروج (قوله كلام مختل الخ) هكذا نقل عن الامام محمد رحمه الله والله أعلم بمراد عباده من وجه الاختلال وقد أفاد أستاذى وعم أبى امام الاصوليين نور الله مرقده فى وجه الاختلال أن حرف الالصاق يقتضى ملصقا فى كلام العرب وحذفه شائع لقيام الدلالة وهو حرف الالصاق كما فى بسم الله الرحمن الرحيم

ملصقا باذنى فأما هنا فلم يصح حذف الخروج من غير الدليل فتعذرت حقيقة الاستثناء فتعين مجازه (وفى قوله أنت طالق بمشيئة الله بمعنى الشرط) أى لو قال أنت طالق بمشيئة الله أو بارادته أو بمحبته أو برضاه لم تطلق أصلا لانه تعليق بما لا يوقف عليه كقوله ان شاء الله وهذا لان الباء للالصاق وفى التعليق الصاق الجزاء بوجود الشرط فحمل عليه

ليس بمستقيم لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفى وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود الاذن مرة ويعترض عليه بأن تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بأن آذن لك فيكون ما آله وما ل قوله الا باذنى واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج أو يقال ان المضارع مع أن يتأول بالمصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم أى وقت خفوقه فيكون المعنى لا تخرج وقتا الا وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن وأجيب عن الاول بأن تقدير قوله الا خروجا بأن آذن لك كلام مختل لا يعرف له وجه صحة وعن الثانى بأنه يحنث حينئذ ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك وأما وجوب الاذن لكل دخول فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا أن يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذى النبى الآية (وفى قوله أنت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط) فيكون تقديره أنت طالق ان شاء الله تعالى فلا يقع ولا يريد بهذا أن الباء بمعنى الشرط لانه لم يرد فيه استعمال بل معناه أن الباء للالصاق على أصلها فيكون المعنى أنت طالق طلاقا ملصقا بمشيئة الله ولا يكون ملصقا بها الا أن يشاء الله تعالى وهى لا تعلم قط فلا يقع الطلاق به ولكنه اعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون الباء للسببية ويكون المعنى أنت طالق بسبب مشيئة الله تعالى فيقع الطلاق كما فى قوله بعلم الله وقدرته وأمره وحكمه والجواب أن الاصل فى الطلاق الحظر فينبغى أن لا يقع أما وقوعه فى علم الله تعالى ونحوه فلانه

وذلك المحذوف فى قوله الا باذنى هو الخروج الذى به يتحقق الاستثناء فكأنه قال الا خروجا ملصقا باذنى وصح الاستثناء أما ههنا فليس فى الكلام ذكر الباء فلم يصح حذف الخروج من غير دليل وحينئذ فما فى بعض الحواشى من أن الاختلال ممنوع انتهى لا يصغى اليه (قوله وعن الثانى الخ) وقد يجاب عنه بأنه يلزم على هذا حذف كثير وهو حذف المستثنى منه وحذف الحين فى المصدر فتأمل (قوله ان خرجت) أى بعد الاذن مرة (قوله وعلى التقدير الاول) أى كون الا بمعنى الى (قوله فلا يحنث بالشك) وفيه ان عدم الحنث لما كان مجتهدا فيه فهو ليس بيقينى حتى لا يزول بالشك كذا قيل (قوله وأما وجوب الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه لو لم يشترط تكرار الاذن لكل خروج فى قوله ان خرجت من الدار الا أن آذن لك فأنت طالق فلم قالوا باشتراط تكرار الاذن لكل دخول فى قوله تعالى خطابا للمؤمنين (لا تدخلوا بيوت النبى الا أن يؤذن لكم) (قوله من القرينة العقلية) فان كل عاقل يعلم أن دخول بيت الغير بغير اذنه مذموم (قوله وهى) أى القرينة اللفظية (قوله ان ذلكم) أى الدخول فى بيت النبى صلى الله عليه وسلم (قوله فلا يقع) أى الطلاق (قوله ولا يريد الخ) لما كان يتبادر من كلام المصنف ان الباء فى قوله أنت طالق بمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط أى ان ولم يرد بها استعمال أول الشارح رحمه الله عبارة المصنف وقال ولا يريد أى المصنف بهذا الخ (قوله ولا يكون) أى الطلاق (قوله وهى لا تعلم) أى مشيئة الله لا تعلم قط فان قلت ان مشيئة الله تعالى صفة قديمة له تعالى معلومة قلت ان المراد ان تعلق مشيئة الله تعالى لا يعلم قط (قوله فيقع الطلاق) أى فى الحال (قوله الحظر) فان الطلاق أبغض المباحات عند الله تعالى كذا ورد فى الحديث والحظر المنع أى بازداشتن (قوله ونحوه) أى قدرته وأمره وحكمه

(قوله لم يجئ بمعنى التصيير الخ) فى الهداية اختار ان قال بأمره او بحكمه او بمشيئته او بقدرته يقع فى الحال اضيف اليه تعالى او الى العبد اذ يراد بمثله التصيير عرفا (قوله الا بجعله) أى بجعل الباء (قال وامسحوا الخ) المسح امرار اليد على الشئ (قوله أى زائدة) اعتناء الى أن قول المصنف رحمه الله صلة بمعنى زائدة فان الفعل أى المسح متعد بنفسه كذا قيل فزيدت الباء للتأكيد كما فى قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة أى لا تلقوا أيديكم (قوله والظاهر منه الكل) لان الرأس اسم للكل (قوله مجاز) لا أصل له فى اللغة قاله ابن جنى وابن برهان كذا فى رسائل الاركان (قوله وهو) أى التبعيض (قوله

الاشتراك) أى اشتراك الباء فى الالصاق والتبعيض (قوله والترادف) أى ترادف الباء ومن (قوله أيضا خلاف الاصل) وليست الضرورة داعية الى القول بزيادة الباء فانه يمكن تقدير مفعول آخر يتعدى اليه فعل المسح بنفسه أى وامسحوا أيديكم برؤسكم (قوله وانما جاء الخ) كأن سائلا يقول انه اذا لم يكن الباء للتبعيض فمن أين جاء التبعيض عندكم أيها الحنفية فأجاب عنه الشارح رحمه الله بانه جاء الخ (قال فى آلة المسح) أى اليد (قال الى محله) أى الى محل الفعل أى المسح هو الممسوح (قال كله) أى كل المحل (قوله يراد به كله) لان الفعل أضيف الى جملة الحائط والاصل الاستيعاب (قوله بها) أى اليد (قال فى محل المسح) أى الممسوح (قال الى الآلة) أى لا الى المحل فان المحل حينئذ مجرور بالباء

(وقال الشافعى الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض) قال صاحب المحصول فيه الباء اذا دخل على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض خلافا للحنفية لانا نعلم بالضرورة الفرق بين قولنا مسحت المنديل ومسحت بالمنديل فى افادة الاول الشمول والثانى التبعيض فيلزمه بعض مسح الرأس وهو أدنى ما يتناوله الاسم (وقال مالك انها صلة) لان المسح فعل متعد فأكد بالباء كقوله تعالى تنبت بالدهن فصار تقديره وامسحوا رؤسكم فيلزمه مسح كل الرأس (وليس كذلك) أما التبعيض فلا يعرفه أهل اللغة كذا قاله ابن جنى والموضوع للتبعيض حرف من فلو كان الباء للتبعيض لتكررت الدلالة عليه وهو ليس بأصل فى الكلام ولانه لو كان للتبعيض مع انه للالصاق يكون مشتركا والاصل عدم الاشتراك وأما الصلة فلأن فيه الغاء الحقيقة والحمل على فائدة غير مقصودة وهى التوكيد بلا ضرورة (بل هى للالصاق) هنا كما فى قوله كتبت بالقلم (لكنها اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله) كقولك مسحت الحائط بيدى لانه أضيف الى جملته (واذا دخلت فى محل المسح بقى الفعل متعديا الى الآلة) وتقديره وامسحوا أيديكم برؤسكم أى ألصقوها برؤسكم (فلا يقتضى استيعاب الرأس) بالمسح لانه غير مضاف اليه والاستيعاب ضرورة الاضافة اليه (وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوعب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد)

لم يجئ بمعنى ان علم الله فلا مساغ فيه الا بجعله بمعنى السببية و وقوع الطلاق به فتأمل (وقال الشافعى رحمه الله الباء فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض) فيكون المعنى وامسحوا بعض رؤسكم والبعض مطلق بين أن يكون شعرا أو ما فوقه حتى قرب الكل فعلى أى بعض مسح يكون آتيا بالمأمور به (وقال مالك رحمه الله انها صلة) أى زائدة فكان المعنى وامسحوا رؤسكم والظاهر منه الكل فيكون مسح كل رأس فرضا (وليس كذلك) أى ليس للتبعيض ولا الزيادة لان التبعيض مجاز فلا يصار اليه ولو كان التبعيض حقيقة وهو موجب من لزم الاشتراك والترادف وكلاهما خلاف الاصل وكذلك الزيادة أيضا خلاف الاصل (بل هى للالصاق) حقيقة على أصل وضعها وانما جاء التبعيض فى مسح الرأس بطريق آخر كما قال (لكنها اذا دخلت فى آلة المسح كان الفعل متعديا الى محله فيتناول كله) كما اذا قيل مسحت الحائط بيدى فالحائط محل الفعل ومفعول له يراد به كله واليد آلة دخل عليها الباء ويراد بها البعض اذ المعتبر فى الآلة قدر ما يحصل به المقصود (واذا دخلت فى محل المسح بقى الفعل متعديا الى الآلة) كما اذا قيل مسحت بالحائط أو قيل وامسحوا برؤسكم فحينئذ يكون المسح متعديا الى الآلة فكأنه قيل مسحت اليد بالحائط فيشبه المحل بالوسائل فى أخذ بعضه (فلا يقتضى استيعاب الرأس وانما يقتضى الصاق الآلة بالمحل وذلك لا يستوجب الكل عادة فصار المراد به أكثر اليد) وذلك مقدار ثلاث أصابع لان الاصابع أصل فى اليد والكف تابع والثلاث أكثرها فأقيم مقام الكل

(قوله فكأنه قيل الخ) وكأنه قيل وامسحوا الايدى برؤسكم (قوله بعضه) أى بعض المحل (فصار (قال فلا يقتضى الخ) لان الفعل ليس بمضاف الى الرأس (قال لا يستوجب الكل) أى كل الآلة عادة فان ما بين أصابع اليد تعذر الصاقه (قوله مقدار ثلاث أصابع) فلا يجوز المسح بأصبعين أو أصبع كذا فى رسائل الاركان (قوله أصل فى اليد) فان الاصابع أصل فى الاخذ والبطش ولهذا يجب نصف الدية بقطع جميع الاصابع الخمسة بلا كف كما يجب نصف الدية بقطع الاصابع الخمسة مع الكف كذا قيل (قوله فأقيم مقام الكل) فان قلت ان اقامة الاكثر مقام الكل ليست بواجبة قلت انه مناسب لان المسح يناسبه التخفيف فان

المسح بنبئ عن التخفيف (قوله بهذا الطريق) أى بطريق تعدى الفعل الى الآلة (قوله مجمل الخ) فان تقدير المفعول أى الايدى بقوله تعالى وامسحوا خلاف الاصل فيجعل الفعل بمنزلة اللازم فالمعنى أوجدوا مسح الرأس فصارت الآية مجملة فى حق المقدار (قوله انه مسح الخ) روى مسلم عن المغيرة بن شعبة أن النبى صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين (قوله مقدار ربع الرأس) فان الناصية هى أحد الجوانب الاربع للرأس (قوله لان الكلام فيها طويل) متعلق بقوله ولم يتعرض الخ والله أعلم ماذا أراد الشارح رحمه الله بالكلام وما يختلج فى القلب هو أنا لا نسلم أولا أن الآية مجملة ولو كانت مجملة لتوقف السلف من الصحابة والتابعين فى الاستدلال بها ولم ينقل التوقف ولو سلم أن الآية مجملة فنقول ان الباء فى حديث المغيرة داخلة على الناصية كما مر فى رواية مسلم واذا دخلت الباء على المحل يشبه بالوسائل فيراد البعض لا الكل فالازم الا مسح بعض الناصية لا كل الناصية فكيف يثبت مسح ربع الرأس فتدبر (قوله وانما يثبت الخ) جواب سؤال مقدر تقريره ان الباء فى آية التيمم داخلة على المحل والفعل متعد الى الآلة والتقدير فامسحوا الايدى بوجوهكم وأيديكم فينبغى على قاعدتكم أنه لا يستوعب مسح الوجه واليد فى التيمم مع أنكم قلتم باستيعابه ثم اعلم أن شرط الاستيعاب فى التيمم انما هو على ظاهر الرواية وأما على رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله فالاستيعاب ليس بشرط بل يكفى مسح الاكثر من كل عضو وقال شمس الائمة الحلوانى ينبغى أن تحفظ رواية الحسن جدا لكثرة البلوى فيه كذا فى ذخيرة العقبى (قوله لانه خلف الخ) أى لان التيمم خلف عن الوضوء فان قوله تعالى وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا الخ صريح فى بيان الخلفية فيعامل معاملة الوضوء فى الوجه واليد فكما أن استيعاب غسل الوجه واليد فى الوضوء ضرورى فكذا استيعاب مسحهما فى التيمم يكون ضروريا فالباء فى الآية صلة أى زائدة فان قلت ان مسح الخف خلف عن غسل الرجلين مع أن الاستيعاب شرط فى الغسل دون المسح فلم يأخذ الخلف حكم الاصل قلت ان المسح على الخف بدل عن غسل الرجل تخفيفا لا خلف والفرق بين الخلف والبدل أن البدل مشروع مع امكان المبدل منه ولا كذلك الخلف (قوله ولانه الخ) معطوف على قوله لانه الخ (قوله بالسنة المشهورة) أى لا بالآية فالسنة المشهورة بيان للآية فى حق الاستيعاب فجعلت الباء فى الآية صلة زائدة بدلالة الحديث المشهور (قوله وهى قوله عليه السلام لعمار الخ) روى أبو داود عن عمار بن ياسر أنه قال له النبى صلى الله عليه وسلم يا عمار انما كان يكفيك هكذا ثم ضرب بيديه الارض ثم ضرب أحدهما على الاخرى ثم مسح وجهه والذراعين ثم اعلم أولا ان وجه الاستدلال بهذه الرواية أنه عليه السلام جعل الضربة للوجه والذارعين كافيا ولو لم يكن الاستيعاب شرطا لجعل الكافى الضربة ببعض الوجه والذراعين وقال ابن الملك الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وثانيا ان حديث عمار مضطرب فى بعض الروايات انه مسح الى نصف الساعد وفى بعضها انه مسح وجهه وكفيه وفى بعضها الى المرفقين وفى بعضها أطلق الضرب وفى بعضها صرح بالضربة الواحدة وهذا كله لا يخفى على واقفى الصحاح ولذا ضعف بعض أهل العلم حديث عمار فى التيمم نقله الترمذى فلا يصلح هذا الحديث حجة فتدبر (قوله والزيادة) أى على الكتاب

والاصل فى اليد الاصابع لما عرف والثلاث أكثرها (فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق) لا بحرف الباء كما زعم الشافعى رحمه الله فان قلت قد قال الله تعالى فى آية التيمم وامسحوا بوجوهكم وأيديكم وقد شرط الاستيعاب فى التيمم قلت على رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله لا يشترط فيه الاستيعاب لهذا المعنى وأما على ظاهر الرواية فانما عرفنا الاستيعاب ثمة بالسنة المشهورة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فجعلت الباء صلة هنا بهذه الدلالة فصار كقول الشاعر * نضرب بالسيف ونرجو بالفرج * أى نرجو الفرج أو باشارة الكتاب وهو أن الله تعالى شرع التيمم خلفا عن الوضوء بطريق التنصيف وكل تنصيف يدل على ابقاء الباقى على ما كان والاستيعاب فى الاصل فرض فكذا فيما قام مقامه

(فصار التبعيض مرادا) بهذا الطريق لا كما زعم الشافعى رحمه الله من أن الباء للتبعيض هذا احدى روايتى أبى حنيفة رحمه الله ولم يتعرض للرواية الاخرى وهى انه مجمل فى حق المقدار لانه لم يعلم أن المراد كل الرأس أو بعضه فيكون فعل النبى صلى الله عليه وسلم وهو أنه مسح على ناصيته بيانا له والناصية هى مقدار ربع الرأس فيكون مسح ربع الرأس فرضا سواء كان بثلاث أصابع أو كلها لان الكلام فيها طويل وانما يثبت استيعاب مسح الوجه واليد فى التيمم لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم لانه خلف عن الوضوء فيعامل معاملته فى الوجه واليد ولانه ثبت الاستيعاب فيه بالسنة المشهورة وهى قوله عليه السلام لعمار رضى الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين والزيادة

[illegible] المشهور (قوله لان حقيقة الخ) لما كان يتبادر من ظاهر كلام المصنف (وعلى للالزام) أن على موضوعة للالزام وضعا أوليا أى بلا واسطة وليس كذلك احتاج الشارح رحمه الله الى هذا الكلام ايماء الى أن على موضوعة للاستعلاء وله فردان الحقيقى والحكمى وهو الالزام فلذا قال المصنف وعلى للالزام وهذا من قبيل استعمال العام فى الخاص وليس هذا على سبيل التجوز فان استعمال العام فى الخاص من حيث انه عام لا من حيث انه خاص حقيقة كما تقرر فى مقره (قوله فكأنه) أى ألف درهم (قوله ويركبه) ولذا يقال ركبته ديون (قوله لم تخرج) أى كلمة على (قوله ولكن يجب عليه الخ) فان قوله وديعة بيان مغير لقوله على ألف عن مدلوله وهو لزوم الالف دينا على الذمة الى لزوم الحفظ فيسمع ان اتصل بالكلام السابق والالا كما هو شأن البيان المغير واليه أشار المصنف بقوله الا أن يتصل الخ (قال فى المعاوضات المحضة) احترز بهذا القيد عن الطلاق بمال والعتاق بمال فان المراد بالمعاوضات المحضة الخالية عن معنى الاسقاط (قوله يناسب اللزوم) فان الشئ اذا لزم الشئ كان ملصقا به (قوله أصليا) أى غير عارضى (قوله فيحمل الخ) أى اذا كانت على فى المعاوضات المحضة بمعنى الباء فيحمل على أن المسمى أى مدخول على عوضه (قوله كما كان الخ) أى كما كان على بمعنى الباء فى البيع والاجارة (قوله يجب) أى للزوج على الزوجة ثلث الالف ويكون الطلاق بائنا لانه طلاق على مال (قوله تنقسم الخ) كما اذا قالت طلقنى ثلاثا بالف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف (قوله لم يكن الخ) فانه يكون بمال وبلا مال (قوله فلم يلحق الخ) أى فلم يلحق الطلاق بالمعاوضات وكلمة على أيضا ليست بنص للمعاوضة بخلاف ما اذا قالت بالف درهم فان الباء نص فى المعاوضة فيحمل على المعاوضة ولك أن ترجح قول الصاحبين بان المال صالح للعوضية والطلاق أيضا يصلح لذلك فالطلاق اذا قوبل بمال فالظاهر أنه قصد المقابلة فصار من المعاوضات فتدبر (قوله على شرط الف درهم) فيه ان ألف درهم ليس بشرط للطلقات الثلاث لان للزوج أن يوقع الثلاث من غير توقف على شئ ويمكن أن يقال ان الكلام محمول على القلب فالالف مشروط والطلقات الثلاث شرط (قوله على أن لا يشركن الخ) أى بشرط عدم الاشراك (قوله لان الجزاء لازم للشرط) كما أن المستعلى يلازم المستعلى عليه) وهذا متعلق بقوله تستعمل (قوله فيكون الخ) أى فيكون الشرط أقرب الى المعنى الحقيقى لعلى وهو الاستعلاء من معنى الباء (قوله لا يجب شئ) أى للزوج على الزوجة ويكون الطلاق رجعيا

(وعلى للالزام) لان حقيقة الكلمة من علو الشئ على الشئ تقول زيد على السطح ثم صار موضوعا للالزام لان اللزوم والوجوب من قضيته لان يعلو الشئ يلازمه (فقوله له على ألف يكون دينا) لان حقيقة اللزوم فى الدين لان الدين يجب عليه ويلزمه (الا أن يصل به الوديعة) فتقول له على ألف وديعة لانه يحتمل الوديعة لان الحفظ يجب عليه فى الوديعة (فان دخلت فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) أى اذا استعملت فى البيع بان قال بعت منك هذا الشئ على ألف درهم والاجارة بان قال آجرتك هذه الدار شهرا على ألف والنكاح بان قال تزوجتك على ألف درهم لانه كانت بمعنى الباء مجازا لما بين العوض والمعوض من اللزوم والاتصال فى الوجود فناسب الالصاق فاستعير له والنكاح وان لم يكن من المعاوضات المحضة لكنه ألحق بها من حيث انه لا يحتمل التعليق بالشرط كالبيع والاجارة (وكذا اذا استعملت فى الطلاق عندهما) لانه معاوضة أيضا اذ الطلاق يصلح أن يكون معوضا والمال عوضه فصار مجازا عن الباء كما فى المعاوضات المحضة (وعند أبى حنيفة رحمه الله للشرط) حتى لو قالت المرأة لزوجها طلقنى ثلاثا على ألف درهم فطلقها

بمثله جائزة (وعلى للالزام فقوله له على ألف درهم يكون دينا الا أن يصل به الوديعة) لان حقيقة على فى اللغة الاستيلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح وقد يكون حكما بأن يلزم على ذمته مثل له على ألف درهم فكأنه يعلوه ويركبه فيجب عليه فان وصل بها لفظ الوديعة بأن يقول له على ألف وديعة لم تخرج عن معنى الالزام ولكن يجب عليه حفظه لا أداؤه (فان دخلت فى المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء) بأن يقول مثلا بعت هذا أو آجرت هذا أو نكحتها على ألف درهم فكان بمعنى بألف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلى للالزام فالالصاق يناسب اللزوم والمراد من المعاوضات ما يكون العوض فيه أصليا ولا ينفك قط عن العوض فيحمل على أن المسمى عوضه (وكذا اذا استعملت فى الطلاق عندهما) بأن تقول المرأة لزوجها طلقنى ثلاثا على ألف درهم فعندهما هو بمعنى بالف درهم كما كان فى البيع والاجارة لان الطلاق اذا دخله عوض صار فى معنى المعاوضات وان لم يكن فى الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على أجزاء المعوض (وعند أبى حنيفة رحمه الله للشرط) فى هذا المثال لان الطلاق لم يكن من المعاوضات فى الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكأنها قالت على شرط ألف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا لان الجزاء لازم للشرط فيكون أقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا يجب شئ لان أجزاء

واحد لم يجب عليها شيء من الالف ويكون الواقع رجعيا عند أبي حنيفة وعندهما يجب ثلث الالف ويكون الواقع بائنا كما لو قالت بالف درهم له أن على للتعلق حقيقة واستعمل للزوم على ماقلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين مالزمها وهو المال مقابلة بل بينهما معاقبة وهذا لان المقابل يثبت مع مايقابله معا بلا ترتيب فيثبت العوض مع المعوض بلا ترتيب تحقيقا للمقابلة وبين الشرط والمشروط معاقبة لامقابلة فيثبت الشرط أولا ثم المشروط وفي وجوب المال عليها بازاء الطلاق معاقبة وذلك معنى الشرط والجزاء لامقابلة ومعاوضة لان أحد العوضين ليس بمال وانما صح لزوم المال في مقابلة غير المال بالتسمية نصا فتجعل على للشرط حقيقة لان المشروط يلازم الشرط و يعقبه كالمتعلق يلازم المتعلق عليه وفيه التعاقب لان الصاعد على الشيء يكون فوق ذلك الشيء كما أن المتعاقبين يكون أحدهما أثر الآخر وقد أمكن العمل بحقيقة هذه الكلمة للشرط وهو الشرط في الطلاق لان الطلاق وان دخله العوض يصلح تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يمينا حتى لايملك الزوج الرجوع عنه قبل قبولها واذا ثبت أن على للشرط هنا لايجب عليها شيء من المال لانها شرطت للزوم الالف ايقاع الثلاث والمعلق بالشرط لايثبت الا عند وجود كمال الشرط لان الشرط يقابل المشروط جملة ولا تتوزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط لان الشرط عبارة عن العلامة وقد جعل الكل علامة لنزول الجزاء فما لم يوجد الكل لايثبت شيء من الجزاء ولانه لو توزع أجزاء المشروط على أجزاء الشرط يكون فيه تقديم المشروط على الشرط وفي المعاوضات المحضة يستحيل معنى الشرط لان الاثباتات لاتقبل التعليق بالشرط لما فيه من تعليق المال بالخطر فحمل على المجاز وهو معنى الباء لوجود معنى اللزوم بخلاف تعليق المال بالطلاق لان الطلاق مما يصح فيه التعليق والمال وقع في ضمن مايصح فيه التعليق ومائبت في ضمن الشيء لايعطى له حكم نفسه وانما يعطى له حكم المتضمن والدليل على أن على للشرط قوله تعالى يبايعنك على أن لايشركن بالله شيئا أي بشرط أن لايشركن وقال على أن لا أقول على الله الا الحق أي بهذا الشرط أرسلني وقد تم الكلام على قوله حقيق أي حقيق بالرسالة واعلم أن الشرط ايقاع الثلاث والمشروط وجوب الالف فكأنها قالت ان طلقتني ثلاثا فعلي ألف درهم واليه أشار الشيخان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي في كتابيهما فان قلت ان كلمة على دخلت على الالف وهي للشرط فكان الطلاق مشروطا ووجوب المال شرطا قلت لما كان الكلام متحدا جعل دخولها على المال كدخولها على الطلاق كيف وقد صرح فخر الاسلام في تصنيف له في أصول الفقه فان المال يجب عقيب الطلاق وهذا تصريح منه بان المال مشروط (ومن للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقهم الا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) عملا بكلمة العموم والتبعيض وقالا له أن يعتقهم جميعا لان من للبيان وقال المحققون من أهل النحو من في الاصل لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة وكونها مبعضة في أخذت من الدراهم

الشرط لاتنقسم على أجزاء المشروط هكذا قالوا (ومن للتبعيض) هذا أصل وضعها والبواقي من المعاني مجاز فيها (فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فأعتقه له أن يعتقهم الا واحدا منهم عند أبي حنيفة رحمه الله) وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب أن يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما فللمخاطب أن يعتق من شاء من أي بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله أن يعتق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق لأبي حنيفة رحمه الله مثل مامر في أي عبيدي ضربك لان المشيئة صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من فيعم بعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشيئة الى المخاطب دون من فلا يعم ولان العمل بالتبعيض

(قوله لاتنقسم الخ) ألا ترى أن الشرط في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لطلوع الشمس وليس انما اذا طلع نصف الشمس وجد نصف النهار والسر فيه أنه لو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم أن يتقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يكون مجموع المشروط عقيب الشرط بتمامه هذا خلف (قوله هذا أصل وضعها) أي عند أكثر الفقهاء وقال جمهور أهل اللغة ان من في الاصل لابتداء الغاية المكانية أو الزمانية وقال بعض ان من في الاصل للتبيين واختار صاحب المسلم أن من مشتركة بين هذه المعاني للتبادر (قوله وكلمة من للتبعيض) فالمخاطب صار وكيلا باعتاق بعض من العبيد (قوله بهما) أي بمن ومن (قوله فيبقى الواحد منهم) فان أعتقهم المخاطب على التعاقب لايكون الاخير حرا وان أعتقهم معا عتقوا الا واحدا منهم والخيار في التعيين الى المولى كذا قيل (قوله مثل مامر في أي الخ) قد سبق أنه اذا قال أي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه أنهم يعتقون واذا قال أي عبيدي ضربته فهو حر فضرب المخاطب جميعهم فلا يعتقون بل يعتق بعضهم ووجه الفرق ان في الاول وصف أي بالضاربية فتم بعموم الصفة وفي الثاني قطعت أي عن الوصف لان الضرب مسند الى المخاطب دون أي فلا تعم أي فكذلك الفرق ههنا لان المشيئة الخ (قوله صفة عامة فيه) أي في قوله من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه (قوله ولان العمل الخ) معطوف على قوله

لان المقيمة الخ (قوله قنة) أى فى قوله من شاء من عبيدى عتقه فأعتقه (قوله أى لانتهاء المسافة الخ) لما كان يرد على ظاهر كلام المصنف ان الغاية هى النهاية فلا معنى لانتهاء الغاية دفعه الشارح رحمه الله بقوله أى لانتهاء المسافة الخ فى الغياث مسافت بفتح دروى بيابان (قوله عليها) أى على المسافة (قوله على ما قيل) القائل صاحب التلويح (قوله تدخل الغاية) أى فى ما قبل الى ثم اعلم ان فى الى أربعة مذاهب لاهل العربية الاول دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها مطلقا والثانى عدم الدخول مطلقا والثالث الدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها والا لا والرابع أن الدخول أو عدم الدخول يحتاج الى دليل خارج ولا دلالة لالى على الدخول ولا على عدم الدخول والمصنف أورد تفصيلا حيث قال فان كانت الخ (قال قائمة بنفسها) قيل المراد بالقيام بنفسها كون الغاية جملية غير جزء لما قبلها (قال لا تدخل الغايتان) أى المبدأ والمنتهى فان الى لا تدل على الدخول ولا على عدمه فلو كانت الثانية غير مستقلة وتابعة للمغيا تدخل وانما كانت مستقلة ولم يوجد سبب آخر لم يتحقق دليل الدخول فلا تدخل كذا قيل (قوله أى موجودة) أى بوجود منفرد عن المغيا (قوله غير مفتقرة الخ) فان الحائط ليس بمفتقر الى البيت مثلا لجواز أن يوجد فى الصحراء (قوله عن الآجال الخ) اعلم أنه ليس اختلاف رواية فى آجال الديون والثمن والبيع والاجارة بل الغاية لا تدخل فيها بالاتفاق لان صدر الكلام مطلق والمطلق لا يقتضى التأبيد حتى يكون الغاية لاسقاط ماوراءها فان قلت ان قوله أجلت الثمن مؤبد قلت لا فان المقصود من التأجيل الترفيه وهو حاصل بأدنى ما يطلق عليه اسم التأجيل كذا فى التلويح والاجل بفتحتين مدت ومهلت ووقت اداى قرض آجال بالمد جمع كذا فى المنتخب (قوله واحترزنا بقولنا الخ) أى احترزنا بقولنا غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا عن الليل الخ وعن المرافق فان المغيا المرفق لا يوجد بدون اليد فهو يحتاج فى وجوده الى اليد (قوله فانه مفتقر الخ) لان الليل هو زمان مبدؤه غروب الشمس ولا تصغ الى ما قال صاحب سير الدائر من أن الليل قائم بنفسه لانه لا يفتقر فى وجوده الى غيره فلا يصح التمثيل به للغاية التى ليست قائمة بنفسها انتهى فتدبر (قوله وأما دخول الخ) جواب سؤال مقدر تقريره ان المسجد الاقصى فى قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى) غاية قائمة بنفسها فينبغى على قاعدتكم أن لا تدخل مع انه ثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم دخل بيت المقدس ليلة الاسراء (قوله فبالاخبار) أى الاحاديث (قال وان لم تكن) أى الغاية (قوله لها) أى للمرافق (قوله لانها) أى لان الايدى فى نفسها مع قطع النظر عن ذكر الغاية متناولة الى الابط (قوله ذكرها) أى ذكر المرافق (قوله فتدخل) أى المرافق فى حكم ما قبلها وهو الغسل (قوله فبطل ما قال زفر رحمه الله) حكاية لطيفة وهو انه ساج الاصمعى مع زفر فى دخول الغاية

ومبينة فى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ومزيدة فى ما جاءنى من أحد راجع الى هذا (والى لانتهاء الغاية) وهى نقيضة من تقول سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منتهى سيرك كما أن البصرة مبتدأ السير ولذلك استعملت فى آجال الديون قال الله تعالى الى أجل مسمى ولو قال لامرأته أنت طالق الى شهر فان نوى التنجيز تطلق فى الحال ويلغو آخر كلامه وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر وان لم يكن له نية يقع فى الحال عند زفر لان الى للتأجيل وتأجيل الشئ لا يمنع ثبوت أصله كتأجيل الدين لا يمنع ثبوت أصله وعندنا لا يقع لان الى للتأخير ما يدخل عليه وهنا دخل على أصل الطلاق فأوجب تأخيره وأصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمضى شهر فأما أصل الثمن فلا يحتمل التأخير بالتعليق فحملنا الكلمة ثمة على تأخير المطالبة (فان كانت قائمة بنفسها كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الغايتان وان لم تكن فان كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ماوراءها فتدخل كما فى المرافق

أيضا ممكن ثمة فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم (والى لانتهاء الغاية) أى لانتهاء المسافة أطلق عليها الغاية اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه أى موضع تدخل الغاية فيه وأى موضع لا تدخل فقال (فان كانت) الغاية (قائمة بنفسها كقوله له من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان فى الاقرار) فان الحائط غاية قائمة بنفسها أى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى وجودها الى المغيا فلا تدخلان فى المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن فى قوله بعت هذا وأجلت الثمن الى شهر أو أجرته الى رمضان أو الى الغد ونحوه فان كل هذه وان كانت قائمة بنفسها ظاهرا لكنها وجدت بعد التكلم واحترزنا بقولنا غير مفتقرة فى وجودها عن الليل فانه مفتقر فى وجوده الى النهار وأما دخول المسجد الاقصى فى قوله تعالى سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فبالاخبار المشهورة لا بالنص (وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناولا للغاية كان ذكرها لاخراج ماوراءها فتدخل كما فى المرافق) فى قوله تعالى وأيديكم الى المرافق فانها ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الايدى متناول لها لانها تتناول الى الابط فيكون ذكرها لاخراج ماوراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر رحمه الله ان كل غاية لا تدخل تحت

وعدمه فقال الزعفرملقوت في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع سنين فصير زفر رحمه الله (قوله أى غاية الغسل الخ) يعني أن قوله تعالى الى المرافق متعلق بقوله تعالى فاغسلوا وغاية للغسل لكن المقصود منه اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل فتدخل المرافق فيه (قوله أوغاية الخ) يعني أن قوله تعالى الى المرافق غاية لفظ الاسقاط ومتعلق به لا بقوله تعالى فاغسلوا وفيه أن الاسقاط ليس بمذكور ولا مضمر بل لا يخطر بالبال فكيف

يكون الى غاية له ومتعلقا به فتأمل

وان لم يتناولها أو فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم) اعلم أن من الغايات ما لا يدخل كقوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وقوله فنظرة الى ميسرة ومنها ما يدخل كقوله تعالى وأيديكم الى المرافق وقوله الى المسجد الاقصى وقول القائل حفظت القرآن من أوله الى آخره والاصل أن الغاية اذا كانت قائمة بنفسها لم تدخل لان الحد لا يدخل في المحدود ولهذا لو قال لفلان من هذا الحائط الى هذا الحائط لا يدخل الحائطان في الاقرار وما لا يكون قائما بنفسه فان كان أصل الكلام متناولا للغاية كان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها فيبقى موضع الغاية داخلا كالمرافق لان الاسم عند الاطلاق يتناول الجارحة الى الابط فكان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها وان كان أصل الكلام لا يتناول موضع الغاية أو فيه شك فذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية فلا تدخل الغاية كالليل في الصوم انه مطلق الصوم ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف فكان ذكر الغاية لمد الحكم الى موضع الغاية ولهذا قال أبو حنيفة رحمه الله في الغاية في الخيار انها تدخل في الخيار لان مطلقه يقتضى التأبيد وكذلك في الآجال وفي الايمان في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله يدخل حتى لو قال لا أكلم فلانا الى شهر رمضان أو قال بعت منك هذا العبد بألف درهم الى شهر رمضان فانه يدخل لان صدر الكلام يتناوله ومافوقه فان مطلق قوله لا أكلم فلانا يتناول العمر فكان ذكر الغاية لاخراج ماوراءها وفي ظاهر الرواية لا يدخل لأن في تأخير المطالبة في موضع الغاية وفي حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان على من درهم الى عشرة وقوله لامرأته أنت طالق من واحدة الى ثلاث لم تدخل الغاية الثانية عند أبي حنيفة رحمه الله لان مطلق الكلام لا يتناولها وفي ثبوتها شك وانما تدخل الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا تكون ثانية قبل وجود الاولى ووجودها بوجوبها وقالا تدخل الغايتان لان هذه الغاية لا تقوم بنفسها فلا تكون غاية مالم تكن موجودة ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه فلذلك تدخل العاشر والثالث (وفي للظرف) تحقيقا نحو زيد في الدار أو تقديرا كقولك سعى في الحاجة وقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل لتمكن المصلوب على الجذع تمكن الشئ في المكان وعلى ذلك مسائل أصحابنا فانهم

المقياو تسمى هذه غاية الاسقاط أى غاية الغسل لا جل اسقاط ماوراءها أو غاية لفظ الاسقاط أى مسقطين الى المرافق فهي خارجة عن الاسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب الى باب القياس فان باب القياس خارج عن القراءة وان كان الكتاب متناولا له عملا بالعرف (وان لم يتناولها أو كان فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم) في قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل مثال لما لم يتناولها الصدر فان الصوم لغة الامساك ساعة فذكر الليل لاجل مد الصوم الى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الايمان كما اذا حلف لا يكلم الى رجب فان في دخول رجب فيما قبله شكا فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه أنه يدخل لان أول الكلام كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لان الغاية مدت الحكم الى نفسها وبقيت بنفسها خارجة عنه (وفي للظرفية) وهذا هو أصل

(قوله مسقطين) أى الغسل (قوله فهي الخ) أى فالمرافق خارجة عن الاسقاط فتبقى داخلة تحت الغسل (قوله وينتقض هذا الخ) ويمكن أن يجاب عن النقض بان قاعدة دخول الغاية اذا كان صدر الكلام متناولا لها مقيدة بما اذا لم يوجد دليل آخر أقوى مقتض لعدم الدخول وأما اذا وجد دليل عدم الدخول فلا تدخل الغاية وحينئذ فلا نقض على تلك القاعدة بقوله قرأت هذا الكتاب الخ لوجود دليل دال على عدم دخول الغاية ههنا وهو العرف (قوله عملا الخ) مرتبط بقوله خارج (قال وان لم يتناولها) أى ان لم يتناول صدر الكلام الغاية (قال فيه) أى في تناول صدر الكلام للغاية (قال فلا تدخل) أى الغاية في حكم ماقبلها (قوله الامساك ساعة) فلا يتناول الليل قطعا ويؤيده أن من حلف لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم أفطر من يومه حنث لوجود الشرط كذا في الدر المختار (قوله فلا يدخل الخ) لعدم تناول الصدر (قوله فلا يدخل في ظاهر الرواية) فان صدر الكلام مطلق لا يقتضى التأبيد حتى تكون الغاية لاسقاط ماوراءها (قوله لان أول الخ) يعني أن قوله لا يكلم يتناول العمر فقوله الى رجب لاسقاط ماوراءه فيدخل رجب في عدم التكلم (قال وفي للظرفية) أى لكون مدخول في ظرفا لما قبلها مكانا أو زمانا

(قوله أى فى كونه الخ) لما كان يستفاد من ظاهر كلام المصنف أنهما اختلفوا فى حذف فى واثباته فى تحذف فى أو تثبت وليس كذلك فان حذف فى جائز بالاتفاق أشار الشارح رحمه الله بقوله أى فى كونه الخ الى ما هو المراد من كلام المصنف وتوضيحه أنهم اختلفوا فى حذف فى واثباته بأن أيهما يقتضى استيعاب مدخول فى حتى يكون ما بعد فى معيار الما قبله غير فاصل عما قبله وأيهما لا يقتضيه حتى يكون ما بعد فى ظرفا لما قبله فاضلا عما قبله (قال هما) أى اثبات فى وحذفه (قوله يستوعب الخ)

قالوا اذا قال رجل غصبت ثوبا فى منديل أو تمرا فى قوصرة لزماه لانه أقر بغصب مظروف فى ظرف وغصب الشئ وهو مظروف لا يتحقق بدون الظرف فلزماه وكذا الطعام فى السفينة والبر فى الجوالق (لكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى ظروف الزمان فقالا هما سواء وفرق أبو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) حتى لو قال أنت طالق فى غد ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء عندهما لانه وصفها بالطلاق فى الغد والغد اسم لكله وانما يتصف بالطلاق فى كله اذا وقع الطلاق فى أوله ألا ترى انه اذا لم يكن له نية يقع فى أول النهار فاذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص بعضه فلا يصدق قضاء كما لو قال أنت طالق غدا ونوى آخر النهار وعند أبى حنيفة رحمه الله يصدق قضاء لان حرف الظرف اذا سقط اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقع فى أوله لتتصف بالطلاق فى جميع الغد فلا يصدق فى التأخير واذا لم يسقط حرف الظرف صار الطلاق مضافا الى جزء من الغد مبهم فيكون نيته بيانا لما أبهمه فيصدقه القاضى واذا لم ينو شيأ تعين الجزء الاول باعتبار السبق وعدم المزاحم واذا نوى آخر النهار كان تعيين الجزء المنوى وهو قصدى أولى بالاعتبار من الجزء الاول وهو ضرورى وذلك مثل قوله ان صمت الدهر انه يقع على صوم الابد ولو قال ان صمت فى الدهر يقع على صوم ساعة (واذا أضيف الى مكان) فقيل أنت طالق فى الدار أو فى مكة (يقع) الطلاق عليها حيث ما يكون (فى الحال) لان المكان لا يصلح ظرفا للطلاق فالطلاق متى وقع فى مكان فهو واقع فى الاماكن كلها وهى اذا اتصفت بالطلاق فى مكان تتصف به فى الاماكن كلها فالحاصل أن المكان الداخل عليه حرف فى فى قولك أنت طالق فى مكة موجود فى الحال والتعليق به تنجيز بخلاف الغد فى قولك أنت طالق فى غد فانه ليس بموجود فى الحال فالتعليق به يكون تعليقا معنى فيعمل عمل التعليق حقيقة فى قولك ان دخلت الدار فأنت طالق وهذا لان الطلاق انما يتوقف وقوعه على شئ اذا كان معلقا بذلك الشئ حقيقة أو معنى أما الاول فهو قوله أنت طالق ان كلمت فلانا أو اذا جاء غد فان وقوع الطلاق يتوقف على الكلام ومجئ الغد لتعلقه بهما بحرف التعليق وأما الثانى فهو قوله أنت طالق غدا فالطلاق يتوقف على مجئ الغد وان لم يكن معلقا بحرف التعليق لانه قرن الطلاق

معناه فى اللغة واتفق أصحابنا فى هذا القدر (ولكنهم اختلفوا فى حذفه واثباته فى ظرف الزمان) أى فى كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاصل عنه أو كونه ظرفا فاضلا عنه (فقالا هما سواء) فى أنه يستوعب جميع ما بعده فان قال أنت طالق غدا أو فى غد ولم ينو يقع فى أول الغد وان نوى آخر النهار يصدق فيهما ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر فان الاصل فيه أن يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان بذكر فى أو بحذفه (وفرق أبو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار) فان قال أنت طالق غدا ولم ينو يقع فى أول النهار وان نوى آخر النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال أنت طالق فى غد يقع فى أول النهار ان لم ينو وان نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر فى لا يقتضى الاستيعاب عنده ونظيره هذا لأصومن الدهر وفى الدهر فان الاول يقتضى استيعاب العمر بخلاف الثانى (واذا أضيف الى مكان) بأن يقول أنت طالق فى مكة (يقع حالا) لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذا الطلاق اذا يقع

لان معنى غدا هو معنى فى غد الا أن فى حذفت اختصارا فاستويا معنى (قوله يقع الخ) اذ لا مزاحم لاول النهار (قوله يصدق فيهما) أى فى حذف فى واثباته ديانة لانه نوى محتمل كلامه (قوله لانه خلاف الظاهر) فان الظاهر أن المراد بالغد كله فاذا نوى آخر النهار فقد نوى تخصيص البعض وهو خلاف الظاهر وهذا دليل لقوله لا قضاء (قال بينهما) أى بين الحذف والاثبات (قوله يقع فى أول النهار) اذ لا مزاحم لاول النهار (قوله يصدق ديانة) لانه نوى محتمل كلامه (قوله لا قضاء) لانه بغير مستوجب كلامه وهو الاستيعاب الى ما هو تخفيف عليه فصار متهما (قوله يقع فى أول النهار) اذ لا مزاحم لاول النهار (قوله لان ذكر الخ) يعنى أنه عند حذف فى اتصل المظروف بالظرف بلا واسطة فصار الظرف كالمفعول به وهو يقتضى الاستيعاب وأما عند ذكر فى فالظرف يبقى على حكم الظرف وهو ما وقع فى جزء منه الفعل فلا يلزم الاستيعاب (قوله بخلاف الثانى) فانه يقع على الساعة كذا قال فخر الاسلام (قال واذا أضيف) أى الطلاق أو العتاق وكذا كل ما لا يختص بمكان دون مكان (قال الآن يقع يضمر الفعل) فيختار المجاز بالحذف ويصدق حينئذ فيما بينه وبين الله تعالى لانه محتمل كلامه فيصح ارادته الا أنه خلاف الظاهر وفيه تخفيف على القائل فلا يصدق قضاء كذا قيل

بالغد فيقتضى حدوثهما معا والغد معدوم للحال فلا يقع الطلاق فى الحال بل يتوقف وجود الطلاق الى مجىء الغد ويصير كانه قال اذا جاء غد وأما اذا عدم التعليق حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شىء ثم فى قوله أنت طالق فى مكة ما علق الطلاق بشىء لانه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق أيضا معدوما لان مكة موجودة فعدم التعليق حقيقة ومعنى فكان ارسالا للطلاق (الا أن يضمر الفعل) أى الا أن يراد به اضمار الفعل فكانه قال أنت طالق فى دخولك الدار (فيصير بمعنى الشرط) ويعلق الوقوع بوجود الدخول كما هو حكم الشرط فيصدق فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ يحتمله ولكنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء وقد يستعار حرف فى للمقارنة اذا نسب الى الفعل فقيل أنت طالق فى دخولك الدار لان الفعل لا يصلح ظرفا ولكن بين الظرف والشرط مناسبة من حيث المقارنة فحمل فى على معنى مع لان حروف الصلات يقام بعضها مقام بعض بدليل ولو قال مع دخولك الدار تعلق الطلاق بدخول الدار ووقع بعده لان قران الطلاق بالشىء يعتمد وجود ذلك الشىء فلهذا تأخر وقوع الطلاق عن دخول الدار فصار بمعنى الشرط وعلى هذا قال فى الزيادات لو قال أنت طالق فى مشيئة الله أو فى ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله لان فى بمعنى الشرط فكان تعليقا بما لا يوقف عليه فلا يقع كما لو علق بمشيئة غائب لا يوقف عليه وكذا أخوات المشيئة الا فى علم الله فانها تطلق لانه يستعمل فى المعلوم يقال هذا علم أبى حنيفة أى معلومه فلا يصلح شرطا لانه تعليق بالموجود والشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود فان قيل لو قال فى قدرة الله لم تطلق والقدرة تستعمل بمعنى المقدور فان من يستعظم شيأ يقول هذا قدرة الله قلنا المراد به أثر قدرة الله الا أنه أقام المضاف اليه مقام المضاف ومثله لا يتحقق فى العلم ولو قال لفلان على عشرة دراهم فى عشرة تلزمه عشرة لان العدد لا يصلح ظرفا فيلغو الا أن ينوى به معنى مع أو واو العطف فيصدق لان فى الظرف معنى المقارنة فيلزمه عشرون ولكن بدون هذه النية لا يلزم عشرون لان المال لا يجب بالشك والاصل فى الذمم البراءة وكذا لو قال أنت طالق واحدة فى واحدة يقع واحدة فان قال نويت مع وقعتا سواء كانت موطوءة أو غير موطوءة وان قال عنيت الواو تطلق ثنتين ان كانت موطوءة والا واحدة كقوله واحدة وواحدة وقال صاحب المحصول وقيل انه للسببية كما فى قوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة من الابل وهو ضعيف لانه لم يقل به أحد من أهل اللغة وهذا منه عجب لانه ذكر بعد هذا جوابا عن كلام ابن جنى ان كون الباء للتبعيض لا يعرفه أهل اللغة ان الشهادة على النفى غير مقبولة قلنا أن نخطئ ابن جنى بالدليل الذى ذكرناه فقد وقع فيما أبى ❁ ومن ذلك حروف القسم وهى الباء والواو والتاء وما وضع للقسم وهو أيم الله وما يؤدى معنى القسم وهو لعمر الله أما الباء فهى التى للالصاق وهو أصل حروف القسم لانها توصل الفعل الى اسم الله تعالى المحلوف به وتلصقه به وهى تدل على فعل محذوف فقول الرجل بالله معناه أقسم أو أحلف بالله قال الله تعالى يحلفون بالله ما قالوا وكذلك يجوز استعماله فى سائر الاسماء والصفات بان يقول بالرحمن والرحيم وبعزة الله وقدرته وجلاله وكبريائه وفى الحلف بغير الله مظهرا كان أو مضمرا بان يقول بابى أو بك لافعلن أو به لافعلن فلم يكن للباء اختصاص بقسم بخلاف الواو والتاء وذكر فى بعض نسخ فخر الاسلام باء القسم وتقريره وأما الباء فهى التى للالصاق فلم يكن لها اختصاص بالقسم وأما الواو فانها استعيرت عن الباء للقسم لما بينهما من المناسبة صورة باتحاد مخرجيهما وهو ما بين الشفتين

يقع فى الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان (الا أن نضمر الفعل) أى المصدر بان يراد فى دخولك مكة (فيصير بمعنى الشرط) فكانه قيل حينئذ ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول كما فى حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال أنت طالق مع نكاحك لا يقع الطلاق وان نكحها

(قوله أى المصدر) ايماء الى أن المراد بالفعل فى المتن المصدر لا الفعل النحوى لعدم صحة دخول فى على الفعل النحوى (قال بمعنى الشرط) ايماء الى أنه لا يصير شرطا محضا فان الطلاق فى الشرط المحض يقع بعد الدخول وفى قوله فى دخولك مكة يقع مع الدخول (قوله فتطلق الخ) أى لما كان بمعنى الشرط لا شرطا محضا فتطلق الخ (قوله كما فى حقيقة الخ) مرتبط بالمنفى فى قوله لا بعد الدخول (قوله يؤيده) أى يؤيد أن الطلاق فى حقيقة الشرط بعد الشرط (قوله لو قال) أى للاجنبية (قوله لا يقع الطلاق الخ) وكذا لو قال لاجنبية أنت طالق فى نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك فأنت طالق كذا قال ابن الملك ناقلا عن الخانية

ومعنى من حيث ان الواو للجمع والباء للالصاق وفى الالصاق الجمع فالباء لاصالتها تستبد عن غيرها بظهور الفعل معها ولذا جاز حلفت بالله ولم يجز أحلف والله لانها انما استعير عن الباء توسعة لصلات القسم لا لمعنى الالصاق فلو صح الاظهار لصار مستعار المعنى الالصاق فكان مستعارا عاما ولا حاجة الى ذلك وانما الغرض خصوص الاستعارة لباب القسم لانه الداعى الى التوسعة لكثرة دوران القسم على ألسنتهم الا ترى أنه اذا قال بعت منك هذا العبد وألف درهم لا يصح البيع ولو كان مستعار المعنى الالصاق لصح ولانه حينئذ يشبه قسمين أحدهما أحلف والآخر والله وهذا المعنى لا يوجد فى الباء لان ظهور الفعل ثمة لاجل أن حرف الالصاق يستدعيه وبالدخول على الضمير فيقول به لاعبدنه وبك لازورن بيتك ولا يجوز دخول الواو الا على المظهر فلا يقال ولك لافعلن ولاوه لاخرجن لينحط رتبة الخلف عن الاصل * وأما التاء فانها استعيرت عن الواو توسعة لصلات القسم لما بينهما من المناسبة فانهما من حروف الزوائد ويقوم التاء مقام الواو كما فى التراث والتخمة وغيرهما ولما كان فرعا لما هو فرع انحطت رتبته عن الباء والواو فقيل لا يدخل الا فى اسم الله وحده لانه المقسم به غالبا فتقول تالله قال الله تعالى تالله لا كيدن أصنامكم ولم يجز تالرحمن كما جاز والرحمن وقد روى الاخفش ترب الكعبة لانه بمنزلة اسم الله تعالى فى الظهور والاستعمال وقد يحذف حرف القسم توخيا للتخفيف فيقال الله لافعلن كذا لكنه بالنصب عند البصريين بحذف الباء واتصال فعل القسم الى الاسم كقوله
* أمرتك الخير فافعل ما أمرت به * وبالجر عند الكوفيين بتقدير الباء وقد ذكر فى الجامع مسائل على هذا الاصل فانه قال فيه لو قال والله والرحمن لا أكلمه فكلمه لزمه كفارتان لان كل واحد من الاسمين يصلح يمينا والواو للعطف ولو قال والله الرحمن يكون يمينا واحدة لانه أجرى الثانى مجرى النعت للاول وكذا لو قال والله الله لا أكلمه فكلمه فعليه كفارة واحدة لان الثانى لا يصلح صفة لان الشئ لا يصلح صفة لنفسه ولم يذكر حرف العطف فكان تأكيدا وكذا لو قال والله العزيز الحكيم لا أكلمك فعليه كفارة واحدة ولو قال والله والعزيز والحكيم لزمه ثلاث كفارات * وأما أيم الله فاصله عند الكوفيين أيمن وهو جمع يمين وعند البصريين هى كلمة وضعت للقسم لا اشتقاق لها مثل صه ومه وبخ وبخ كلمة تقال عند المدح والرضا بالشئ والهمزة للوصل ولهذا يوصل اذا تقدمه حرف نحو وايم الله ولو كان لبناء صيغة الجمع لما ذهب عند الوصل كقولك نجعت على آكاب * وأما لعمر الله فاللام فيه للابتداء والعمر بالفتح والضم البقاء الا أن الفتح أغلب فى القسم حتى لا يجوز غيره والمعنى لبقاء الله أقسم به فيصير تصريحا لمعنى القسم فيكون قسما كقوله جعلت هذا العبد ملكا لك بألف درهم فانه بيع لتصريحه معنى البيع فكذا هنا ۞ ومن هذا القبيل أسماء الظروف وهى مع وقبل وبعد وعند (مع للمقارنة) حتى لو قال لامرأته أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة يقع ثنتان سواء دخل بها أو لم يدخل بها لان مع للقران فتوقفت الاولى على الثانية تحقيقا للمراد فوقعتا معا (وقبل للتقديم) حتى لو قال لامرأته أنت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال ولو قال لها وقت الضحوة أنت طالق قبل غروب الشمس تطلق للحال لان القبلية لا تقتضى وجود ما بعدها قال الله تعالى من قبل أن نطمس وجوها وصح الايمان قبل الطمس ولا يتوقف على وجوده بعده بخلاف ما لو قال قبيل غروب الشمس

ولو قال أنت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر أن فى الظرفية أورد بتقريبه بيان باقى أسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال (ومنها أسماء الظروف فمع للمقارنة) أى لمقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال أنت طالق واحدة مع واحدة أو معها واحدة يقع ثنتان سواء كانت موطوءة أو لا (وقبل للتقديم) أى لكون ما قبلها مقدما على ما أضيف اليه

(قوله أورد بتقريبه الخ) فى المنهية هذا على ما وقع فى أكثر النسخ وأما على ما وقع فى بعضها فلا حاجة اليه حيث قال ههنا ومنها حروف القسم وهى الباء والواو والتاء وما وضع له وايم الله وما يؤدى معناه وهو لعمر الله ثم قال ومنها أسماء الظروف وهى مع للمقارنة الخ انتهت (قال ومنها أسماء الظروف) أى من حروف المعانى أسماء هى ظروف أى لا تقع فى الكلام الا ظروفا للفعل وتسميتها حروفا انما هو للتغليب أو لمشابهتها بالحروف لعدم افادتها معانيها الا بالحاقها بأسماء أخر كالحروف كذا قيل (قوله يقع ثنتان) أى بلا ترتيب

(وبعد)

(قال فى الطلاق) وأما فى الاقرار فسيجيء بيانه فى الشرح (قوله أى فى كل موضع الخ) وهو موضع الاضافة الى الظاهر (قوله وفى كل موضع الخ) وهو موضع الاضافة الى الضمير (قال بالكناية) أى الضمير وليس المراد بالكناية ما هو مقابل الصريح (قوله كل من القبل والبعد) ايماء الى أن الضمير فى قيدت فى المتن راجع الى كل منهما ولذا أفرد الضمير والا كان ينبغى أن يقول واذا قيدتا (قوله بان يقول) أى للزوجة الغير الموطوءة (قوله تكون الخ) فان القبلية أو البعدية حينئذ قائمة بما بعدها ثم اعلم ان هذه القاعدة منقوضة بنحو جاءنى رجل وزيد قبله فان القبل ههنا أضيفت الى الضمير مع أنها صفة لما قبلها كذا قال بعض المحشين ويمكن أن يقال ان هذه القاعدة مقيدة بما اذا كان بعد القبل اسم ظاهر وان لم يكن القبل مضافا اليه وحينئذ فلا نقض (قوله طلاق واحد) أى بائن لان وضع المسئلة فى الغير الموطوءة (قوله فتقعان الخ) لانه لما قال أنت طالق وقعت طلقة واحدة ولما وصفها بان قبلها واحدة أخرى فحكم بوقوع هذه الواحدة الاخرى فى الماضى وايقاع الطلاق فى الماضى ايقاع فى الحال فوقعت هذه أيضا فصارت مطلقة بطلقتين معا (قوله فتقع هذه) أى الواحدة (قوله ولا يعلم ما سيجيء) هذه مسامحة والاولى أن يقول انه لا يقع الطلاق بعد لانها غير موطوءة فلا عدة لها فليس محلا لوقوع الطلاق بعد طلاق (قال كانت الخ) هذه القاعدة

فانها لا تطلق الا مع غروب الشمس ولو قال لغير الموطوءة أنت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة ولو قال قبلها واحدة يقع ثنتان (و بعد للتأخير وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل) حتى لو قال لغير الموطوءة أنت طالق واحدة بعد واحدة تطلق ثنتين ولو قال بعده واحدة وقعت واحدة (و) الاصل أن الظرف (اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله) تقول جاءنى زيد قبل عمرو واقتضى سبق زيد واذا قلت جاءنى زيد قبله عمرو اقتضى سبق عمرو وأن ايقاع الطلاق فى الماضى ايقاع فى الحال لكونه

(و بعد للتأخير) أى لكون ما قبلها مؤخرا عما أضيف اليه (وحكمها فى الطلاق ضد حكم قبل) أى فى كل موضع يقع فى لفظ قبل طلاق واحد يقع فى لفظ بعد طلاقان وفى كل موضع يقع فى لفظ قبل طلاقان يقع فى لفظ بعد طلاق واحد على ما قال (واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها) أى اذا قيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول أنت طالق واحدة قبلها واحدة أو بعدها واحدة تكون القبلية أو البعدية صفة لما بعدها فى المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوى صفة لما قبلها فيقع فى الاول طلاقان وفى الثانى طلاق واحد لان معنى الاول أنت طالق واحدة التى سبقتها واحدة أخرى فتقعان معا فى الحال ومعنى الثانى أنت طالق واحدة التى ستجيء بعدها أخرى فتقع هذه فى الحال ولا يعلم ما سيجيء (واذا لم تقيد كانت صفة لما قبلها) أى اذا لم يقيد كل من القبل والبعد بالكناية بان يقول أنت طالق واحدة قبل واحدة أو بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما قبلها فيقع فى الاول طلاق وفى الثانى طلاقان لان معنى الاول أنت طالق واحدة التى كانت قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثانى أنت طالق واحدة التى كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله فى الطلاق وأما فى الاقرار فيلزم فى قوله له على درهم واحد قبل درهم واحد وفى الصور الاخر يلزمه

منتقضة بنحو جاءنى رجل قبل زيد غلامه فان القبل ههنا مضاف الى الظاهر مع أنه صفة لما بعده كذا قال بعض المحشين ويمكن أن يقال ان هذه القاعدة مقيدة بما اذا لم يكن بعد القبل اسم ظاهر سوى المضاف اليه وحينئذ فلا نقض (قوله بالكناية) بل تقيد كل منهما بالاضافة الى الاسم الظاهر (قوله بان يقول) أى الزوجة الغير الموطوءة (قوله طلاق) أى بائن لكون وضع المسئلة فى غير الموطوءة (قوله فتقع الاولى) أى فى الحال (قوله ولا يعلم حال الآتية) هذه مسامحة والاولى أن يقول لا يقع الطلاق بعد لانها غير موطوءة ولا عدة لها فليس هى محلا لوقوع الطلاق بعد طلاق (قوله فتقعان معا) لانه طلق واحدة بقوله أنت طالق واحدة ووصفها بانها بعد الواحدة الاخرى الماضية وايقاع الطلاق فى الماضى ايقاع فى الحال فتقع هذه أيضا مع الاولى (قوله وهذا كله فى الطلاق) أى لغير الموطوءة وأما اذا كانت موطوءة فيقع فى الصور الاربع اثنتان لوجود العدة سواء أضيف القبل أو البعد الى الظاهر أو المضمر كذا فى الدر المختار والسر أن كون الشيء قبل شيء آخر يقتضى وجود ذلك الشيء الآخر لان القبلية من الاضافيات فيقع طلاقان (قوله فيلزم الخ) لان القبل نعت الاول فكأنه قيل له على درهم واحد قبل درهم يجب على فى الاستقبال فيلزمه درهم واحد هكذا نقل صاحب كشف البزدوى وقال صاحب التلويح انه لو قال له على درهم واحد قبل درهم يجب درهمان كما فى الصور الاخر وقال بعض محشيه ان هذا يصح عقلا ودليلا فانه يمكن أن يكون معناه درهم قبل درهم فى الحال لا فى الاستقبال (قوله وفى الصور الأخر الخ) أى لو قال له على درهم قبله درهم فعليه درهمان كما هو الظاهر ولو قال بعد درهم فيلزمه درهمان لان معناه بعد درهم قد وجب على وكذا لو قال بعده درهم فيلزمه درهمان لان معناه بعده درهم قد وجب على والسر أن الدرهم بعد الدرهم يجب دينا على الذمة لبقاء المحل وأما الطلاق بعد الطلاق

مالكا للايقاع في الحال غيرمالك للاسناد والواقع في الماضي واقع في الحال فثبت ما في وسعه لا ماليس في وسعه فالقبلية في قوله أنت طالق واحدة قبل واحدة صفة للاولى فتبين بها فلا تقع الثانية لفوات المحلية وفي قوله قبلها واحدة صفة للثانية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى في الحال والايقاع في الماضي ايقاع في الحال أيضا فيقترنان فيقعان والبعدية في قوله بعد واحدة صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فيقعان وفي قوله بعدها واحدة صفة للاخيرة فتبين بالاولى وتلغو الثانية لفوات المحلية (وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندى ألف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) والوقوع عليه الا أن يقول دين وعلى هذا قلنا اذا قال للموطوءة أنت طالق كل يوم ولم يكن له نية طلقت واحدة عندنا خلافا لزفر ولو قال عند كل يوم أومع كل يوم أوفي كل يوم تطلق في كل يوم واحدة حتى تطلق ثلاثا في ثلاثة أيام ولو قال أنت على كظهر أمي كل يوم يكون ظهارا واحدا ولو قال عند كل يوم أومع كل يوم أوفي كل يوم تجدد انعقاد ظهار بمجيء كل يوم لانه اذا لم يذكر كلمة الظرف يكون الكل ظرفا واحدا فلا يثبت الا واحد وان تكررت الايام واذا ذكر كلمة الظرف ينفرد كل يوم بكونه ظرفا وانما يتحقق ذلك اذا تحقق طلاق أو ظهار في كل يوم ۞ ومن هذا الجنس ألفاظ الاستثناء وأصل ذلك الا والاستثناء من جنس البيان لانه بيان تغيير فمسائله تذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى (وغير تستعمل صفة النكرة وتستعمل استثناء) وأصله أن يكون وصفا يتبعه اعراب ما قبله (تقول له على درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام) لانه صفة للدرهم أى درهم مغاير للدانق (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا) أى ينتقص من الدرهم دانق ولو قال لفلان على دينار غير عشرة دراهم بالرفع يلزمه دينار تام ولو قال غير عشرة بالنصب فكذلك الجواب عند محمد لان الجنسية صورة ومعنى شرط لصحة الاستثناء عنده والدرهم لا يجانس الدينار صورة وان كان يجانسه معنى وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله ينتقص من الدينار قيمة عشرة دراهم لصحة الاستثناء لانه يجانسه معنى وهو كاف لصحة الاستثناء عندهما لما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى وانما ذكر فخر الاسلام وما يقع من الفصل بين البيان والمعارضة يذكر في باب البيان ان شاء الله تعالى لان محمدا يعمل في هذه المسئلة بطريق المعارضة وهما بطريق البيان بيانه أن الاستثناء المتصل يعمل بطريق البيان عندنا وبطريق المعارضة عند الشافعي والمنفصل يعمل بطريق المعارضة عند الكل فعند محمد يعمل في هذه الصورة بطريق المعارضة لعدم المجانسة كما اذا استثنى الثوب من الدينار فيكون الاستثناء منفصلا ولا تنافي لجواز أن يجب عليه دينار ولا يجب عليه عشرة دراهم وعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله بطريق البيان لوجود المجانسة عندهما (وسوى مثل غير) ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدى دراهم الا ثلاثة دراهم أو سوى

درهمان هكذا قالوا (وعند للحضرة فاذا قال لغيره لك عندى ألف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم) لان عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا اذا وصل به لفظ الدين بان يقول لك عندى ألف دينا يكون دينا (وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء) لكن الاستعمال الاول أصل فيه والثانى تبع فهو أيضا داخل في الظروف تغليبا (كقوله له على درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام) لانه حينئذ صفة للدرهم فيكون المعنى له على الدرهم الذى مغاير للدانق فلا يستثنى منه شيء فيلزم درهم تام (ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا) وهو مقدار سدس الدرهم (وسوى مثل غير) في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن

في الصور السابقة فلا يقع لان الزوجة غير موطوءة ولا عدة لها فهي ليست محلا للطلاق بعد طلاق (قال وعند المضرة) حقيقة كزيد عند عمرو أو حكما كعندى مال وان كان المال في بيتك ثم الاولى أن يقول المصنف وعند لمكان الحضور فانها ظرف لا مصدر والامر في العبارة هين (قال كان وديعة) أى لا دينا (قال على الحفظ) أى على أنها محفوظة في يدى وعندى (قوله ولهذا) أى لاحتمال الدين (قال صفة للنكرة) لان غير نكرة متوغلة في الابهام حتى لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة (قال ويستعمل استثناء) لكون غير مشابها بالا في أن ما بعد كل منهما مغاير لما قبله حكما (قوله فهو أيضا الخ) دفع دخل مقدر وهو أن كلمة غير ليست ظرفا فلم اندرجت في ذيل أسماء الظروف وحاصل الدفع أنها أدخلت في أسماء الظروف تغليبا ثم اعلم أن هذا على نسخة المتن التى وجدها الشارح وأما على ما في النسخة الصحيحة التى وجدها الشراح السالفون ووجدناها أيضا فلا حاجة الى هذا الدفع ولا يتوجه الدخل فان فيها هكذا ومنها حروف الاستثناء وأصل ذلك الا وغير الخ (قال غير دانق) بفتح النون وكسرها (قال بالرفع) أى برفع غير واحترز به عن الدرهم الذى هو دانق فانه كان في ذلك العهد درهم على وزن دانق كذا قال على القارى في شرح مختصر المنار (قال بالنصب) أى بنصب غير لما (قال فيلزمه الخ) لان الاستثناء عبارة عن التكلم بالباقى بعد الثنيا (قوله وهو) أى الدانق

ثلاثة أو غير ثلاثة بجميع ما فى يدى صدقة وفى يده أربعة دراهم أو خمسة دراهم فلا شئ عليه لان شرط حنثه أن يكون فى يده غير الثلاثة ما ينطلق عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا ينطلق على الدرهم والدرهمين ولو قال ان كان فى يدى من الدراهم الا ثلاثة دراهم والمسئلة بحالها لزمه أن يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه أن يكون فى يده غير الثلاثة ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم (ومنها حروف الشرط) وهى ان واذا واذا ما ومتى وحيثما وكلما ومن وما وانما لم يذكر كل فى حروف الشرط لان الاسم يليها دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت ألفاظ الشرط لاقترانها بالفعل الذى هو شرط الحنث أى علامته لان الجزاء انما يتعلق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل لا بالاسم الذى لا خطر فيه وقوله تعالى ان امرؤ هلك وان امرأة خافت على اضمار فعل يفسره الظاهر وقد عدها البعض من ألفاظ الشرط لان الفعل يلازم الاسم الذى يدخل عليه كل مثل كل امرأة أتزوجها وذلك الفعل يصير فى معنى الشرط حتى لا يترك الجزاء الا بوجوده (وان أصل فيها) وما وراءها ملحق بها ولهذا ذكرت من حروف الشرط وان كان اذا ومتى ونحوهما من الاسماء لان الاصل فيها ان وهو حرف (وانما يدخل على أمر معدوم على خطر ليس بكائن لا محالة) اما الموضع أولا فلأن الجزاء لما وجب فيه أن يكون غير واقع وجب أن يكون الشرط كذلك لان الجزاء معلوله ولا يصح أن تكون العلة واقعة والمعلول غير واقع تقول ان أكرمتنى أكرمتك ولا تقول ان جاء غدا أكرمتك لانه لا خطر فى الغد ولهذا قبح ان احمر البسر كذا وان طلع الشمس آتك الا فى اليوم المغيم وبنوا صحة قولهم ان مات فلان كان كذا مع ان الموت كائن لا محالة على أن وقته غير معلوم وأثره أن يمنع العلة عن الحكم أصلا حتى يبطل التعليق أى أثر الشرط أن لا ينعقد العلة فى حق الحكم أصلا الى أن يبطل التعليق بوجود الشرط فحينئذ ينقلب ما ليس بعلة علة وهذا بناء على أن التعليقات ليست بأسباب عندنا خلافا للشافعى لما سيأتى تقريره فى موضعه ان شاء الله تعالى (فاذا قال ان لم أطلقك فأنت طالق ثلاثا لم تطلق حتى يموت أحدهما) ثم ان مات الزوج تطلق قبل موته بساعة لان الشرط عدم فعل التطليق منه وذا لا يتحقق الا باليأس عن الحياة فاذا قرب موته على وجه لا يسع فيه أنت طالق ويسع فيه أنت طا فقد فات البر وهو التطليق فوجد الشرط وهو عدم التطليق فتطلق ثلاثا فان لم يدخل بها فلا ميراث لها لان امرأة الفار انما ترث اذا كانت فى العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق عليها قبيل موته باختياره وهو ترك التطليق فصار فارا وان ماتت المرأة تطلق قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها كلمة التطليق وفى النوادر لا تطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج فوجد الشرط عند انقضاء محل الطلاق بخلاف الزوج فانه كما أشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا أشرفت على الموت فقد بقى من حياتها ما لا يسع التكلم بالطلاق وذا القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمحل باق فيقع والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط فى

لما كان اعرابه تقديريا بمحال على النية ولعل القاضى لا يصدقه فى صورة التخفيف (ومنها حروف الشرط فان أصل فيها) لانها لم تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها يستعمل لمعان أخر ولهذا غلب ان فسمى الكل بحرف الشرط وان كان بعضها اسما (وانما تدخل على أمر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة) فلا تستعمل فيما لم يكن على خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التأويل لانه محل لو ولا يستعمل على أمر كائن لا محالة الا بالتأويل لانه محل اذا (فاذا قال ان لم أطلقك فأنت طالق لم تطلق حتى يموت أحدهما) لان هذا الشرط لا يعلم قطعا الا حين موت أحدهما فانه قبل الموت يمكن فى كل حين أن

على درهم سوى الدانق وقال انا أردنا الاستثناء (قال ومنها) أى من حروف المعانى (قوله الا لهذا المعنى) أى الشرط وفيه أن الحصر باطل فان ان تستعمل نافية أيضا فالاصوب أن يوجه بأن ان حرفان حرف شرط ونافية فما هو حرف شرط لا يستعمل الا لمعنى الشرط وقد يوجه كون ان أصلا فى حروف الشرط بأن ان لمحض الشرط من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما فى اذا ومتى (قوله ولهذا) أى لكون ان أصلا (قوله بعضها) كاذا (قال على خطر) فى رد المحتار الخطر بفتح الخاء المعجمة والطاء المهملة ما يكون معدوما يتوقع وجوده فمعنى كونه على خطر الوجود أن يكون مترددا بين أن يكون وبين أن لا يكون (قوله الا بضرب من التأويل) وهو تنزيله منزلة المشكوك لنكتة تعرف فى علم المعانى (قوله لا محالة) ايماء الى أن قول المصنف لا محالة متعلق بالكائن (قوله الا بالتأويل) وهو تنزيله منزلة المشكوك لنكتة تعرف فى غير هذا العلم (قال فاذا قال) أى الزوج لزوجته (قال حتى يموت) أى حتى يقرب موت أحد الزوجين (قوله هذا الشرط) أى عدم التطليق (قوله الا حين الموت الخ) أى فى آخر الحياة والمراد بآخر الحياة الساعة اللطيفة التى لا يتسع فيها أنت طالق

حقيقة الارسال فلا جرم يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق فى هذه الساعة اللطيفة ألا ترى أن المفيق اذا علق الطلاق أو العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق فى هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث للزوج منها لأنها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهى شرط التوريث (واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى) أى تستعمل للشرط مرة ولا تستعمل له أخرى (واذا جوزى بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبى حنيفة رحمه الله وعند نحاة البصرة هى للوقت) باعتبار أصل الوضع (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال) مع ان المجازاة بمتى لازمة فى غير موضع الاستفهام كقولك متى القتال ومع هذا لا يسقط عنها حقيقة والمجازاة باذا غير لازمة بل هى جائزة فاولى أن لا يسقط عنها معنى الوقت (وهو قولهما

يطلقها فاذا لم يطلق وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط حينئذ (واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها أخرى) يعنى انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثانى مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء فى جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول شعر

واستغن ما أغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

ومثال الثانى شعر

واذا تكون كريهة أدعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

(واذا جوزى بها سقط عنها الوقت كأنها حرف الشرط وهو قول أبى حنيفة رحمه الله) لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك تعين عند ارادة أحد المعنيين بطلان الآخر ضرورة (وعند نحاة البصرة هى للوقت) حقيقة فقط (وقد تستعمل للشرط من غير سقوط للوقت عنها) على سبيل المجاز (مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال) واذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها فى غير موضع الاستفهام فالاولى أن لا يسقط ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها (وهو قولهما) أى أبى يوسف ومحمد رحمهما الله ولكن يرد عليهما انه اذا لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع

(قوله وشارف الخ) فى الصراح مشارفت بر آمدن ومطلع شدن بر چيزى (قوله لان امرأة الفار ترث الخ) اعلم أن من غالب حاله الهلاك بمرض أو غيره كان قدم ليقتل من قصاص أو رجم فهو فار بالطلاق واذا مات فيه والمطلقة فى العدة ورثت هى منه كذا فى الدر المختار ولا عدة لغير المدخولة فامرأة الفار اذا كانت مدخولا بها ترث (قال تصلح للوقت) أى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه اذا (قال فيجازى بها) أى يذكر الجزاء بسبب كلمة اذا (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله مثال الاول) أى ما اذا كان اذا للشرط بمعنى ان فان المضارع وهو تصبك مجزوم وهذا علامة كون اذا للشرط ويمكن أن يقال من جانب البصريين ان هذا البيت شاذ فلا اعتداد له (قوله واستغن الخ) الاستغناء من الغنى

بالقصر توانكرى دستكاه وما أغناك أى مدة ما أغناك ربك (قوله بالغنى) متعلق بقوله أغناك والاصابة رسيدن والخصاصة بالفتح درويشى وقوله فتجمل اما بالجيم كما اختاره صاحب التلويح فالمعنى أظهر الغنى من نفسك بالتزين والتكلف الجميل كيلا يقف على أحوالك الناس أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا كذا قال على القارى • وأما بالحاء المهملة فهو من التحمل أى احتمال المشقة كذا فى الصراح (قوله ومثال الثانى) أى ما اذا كان اذا للوقت لا للشرط لعدم الجزم فى تكون وأدعى ويحاس ويدعى (قوله كريهة الخ) فى الصراح كريهة سختى حرب وحيس در آميختن وطعامى از خرما و روغن وماست وساختن آن طعام والجندب بضم الجيم وفتح الدال اسم رجل (قال واذا جوزى الخ) أى اذا أريد باذا معنى الشرط فلا يدل على الوقت لا مطابقة ولا تضمنا فكان متمحضا للشرط بمعنى ان (قال كأنها الخ) كان ههنا للتحقيق أى فانها حرف الشرط (قوله لما كانت) بين أى اذا (قال على سبيل الخ) متعلق بقول المصنف وقد تستعمل (قال ذلك) أى معنى الوقت (قال بحال) أى سواء كان فى الاخبار أو الاستخبار (قوله ذلك) أى معنى الوقت (قوله فى غير موضع الاستفهام) أى فى الاخبار لان الاستفهام ليس من مواضع الشرط لانه لطلب الفهم ثم اعلم أن متى تستعمل للاستفهام نحو متى الحرب وتستعمل للشرط نحو متى تجلس أجلس (قوله مع عدم لزوم المجازاة لها) أى لاذا فانه انما يجازى بها اذا أريد بها الشرط والا فهى لافادة الوقت الخالص (قوله لكن يرد عليهما الخ) وأجاب عنه صاحب الدائر بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو اذا كانا متنافيين ولا تنافى ههنا فان الوقت يصلح شرطا ولا يذهب عليك

حتى اذا قال لامرأته اذا لم أطلقك فانت طالق لايقع الطلاق عنده مالم يمت أحدهما) مثل قوله ان لم أطلقك فانت طالق (وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم أطلقك) وهذا اذا لم يكن له نية أما اذا نوى الشرط أو الوقت فكما نوى لهما أن اذا اسم للوقت المستقبل و يقرن بما ليس فيه معنى الخطر يقال آتيك اذا اشتد الحر ولا يجوز ان اشتد الحر لان الشرط يقتضى خطرا وترددا بين أن يكون وبين أن لا يكون واذا يستعمل فيما هو كائن كقوله تعالى اذا الشمس كورت واذا السماء انفطرت أومنتظر لامحالة نحو اذا احمر البسر كان كذا ويستعمل فى جواب الشرط قال الله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم اذا هم يقنطون معناه فهم يقنطون واذا كان داخلا فى الكائن لم يكن مبهما أى لم يكن على خطر الوجود فلم يكن للشرط لان الشرط يعتمد الابهام والتردد الا أنه قد يستعمل فى الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت كمتى فصار الطلاق مضافا الى وقت خال عن ايقاع الطلاق عليها فيه وكما سكت فقد وجد ذلك الوقت فتطلق ولهذا لو قال لامرأته أنت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس حتى لو قامت من مجلسها لايخرج الامر من يدها كما لو قال متى شئت بخلاف ان شئت وله أن اذا تستعمل للوقت كقوله

واذا تكون كريهة أدعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

وتستعمل للشرط الخالص كقوله * واذا تصبك خصاصة فتجمل * ومعناه وان تصبك بدليل دخول الفاء فى فتجمل وذا مخصوص بان ولا يدخل فى متى وكون الخصاصة على خطر الوجود وليست بكائنة ولا مما ينتظر لامحالة واذا ثبت الوجهان فى اذا على التعارض أعنى معنى الوقت ومعنى الشرط الخاص فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت أحدهما وان حمل على الوقت يقع الطلاق فى الحال فلا يقع الطلاق بالشك وفى قوله أنت طالق اذا شئت فقد صارت المشيئة اليها بيقين فان أريد به الوقت لا يخرج الامر من يدها بالقيام وان أريد به الشرط يخرج الامر من يدها بالقيام فلا يخرج الامر من يدها بالشك (واذا ما مثل اذا) ومتى للوقت المبهم فى أصل الوضع ولكن لما كان الفعل يليها جعل للشرط ولزم فى باب المجازاة و يجزم بها مثل ان ولكن مع قيام معنى الوقت فوقع الطلاق بقوله أنت طالق متى لم أطلقك أو متى مالم أطلقك عقيب اليمين لوجود وقت لم يطلقها فيه بعد كلامه وقوله متى شئت لم يقتصر على المجلس وقد مر مباحث كلما ومن وما فى ألفاظ العموم

بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا فى الوقت الذى هو معنى حقيقى لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدا المتضمن لمعنى الشرط (حتى اذا قال لامرأته اذا لم أطلقك فأنت طالق لا يقع الطلاق عنده مالم يمت أحدهما) لانه عنده بمنزلة حرف الشرط وسقط معنى الوقت فصار كأنه قال ان لم أطلقك فأنت طالق وفيه لا يقع مالم يمت أحدهما (وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم أطلقك) لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى فى زمان لم أطلقك فأنت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع فى الحال كما فى متى والدليل عليه أنه لو قال أنت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق بالمشيئة فوقع الشك فى انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك فى الوقوع فى الحال فلا يقع بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيأ أما اذا نوى الوقت أو الشرط فهو على مانوى (واذا ما مثل اذا)

أما لا نسلم ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى بل الجمع غير جائز مطلقا فى الارادة على مامر (قوله بين الحقيقة) أى الوقت (قوله والمجاز) أى الشرط (قوله تضمنا) أى باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة والممتنع انما هو الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة لامطلقا (قوله كالمبتدا المتضمن الخ) مثل الذى يأتينى فله درهم (قوله وفيه) أى فى قوله ان لم أطلقك فانت طالق (قوله لايقع) أى الطلاق (قال كما فرغ) أى من هذا الكلام قال فى الداثر والكاف فى كما فرغ للمفاجأة لا للتشبيه كما فى كما خرجت رأيت زيدا أى فاجأت ساعة خروجى ساعة رؤية زيد (قوله فيقع) أى الطلاق (قوله لايتقيد الخ) حتى لو شاءت بعد ذلك المجلس طلقت فعلم أن اذا لعموم الوقت (قوله تعلق الطلاق بالمشيئة الخ) فلو حمل اذا على ان انقطع تعلقه بالمشيئة فان قوله أنت طالق ان شئت يتقيد بالمجلس ولو حمل اذا على متى لا ينقطع ولاشك أنه فى الحال متعلق فوقع الشك فى انقطاعه أى فى انقطاع التعلق فان الاصل فى التعلق الاستمرار فلا ينقطع (قوله وفيما نحن فيه) أى فى قوله اذا لم أطلقك فأنت طالق وقع الشك فى الوقوع فى الحال اذ لو حمل اذا على الشرط بمعنى ان لا يقع الطلاق مالم يمت أحدهما ولو حمل على الوقت يقع الطلاق فى الحال أى بعد الفراغ عن هذا الكلام فلا يقع الطلاق بالشك (قوله فهو على مانوى) لان اللفظ يحتملهما فلو نوى الشرط يقع فى آخر العمر ولو نوى الظرف يقع فى الحال لكنه اذا نوى آخر العمر ينبغى أن لا يصدق قضاء عندهما لانه نوى التخفيف على نفسه فيتهم كذا قيل

(ولوالشرط) تقول لوجئتنى لأكرمتك الاأن ان تجعل الفعل للاستقبال وان كان ماضيا ولو تجعله
للمضى وان كان مستقبلا وزعم الفراء أن لو يستعمل فى الاستقبال كان لتأخيماف الشرطية
كذاذكره صاحب المفصل (وروى عنهما اذاقال أنت طالق لودخلت الدار أنه بمنزلة ان دخلت الدار)
لان لو يفيد معنى الترقب فيمايقرن به فكان بمعنى الشرط ولوقال أنت طالق لولاصحبتك أوأنت طالق
لولادخولك الدار انها لاتطلق لمافيهامن معنى الشرط لان قوله أنت طالق موجب وقدمنعه باعتبار
وجود الصحبة أوالدخول فعمل عمل الشرط فى المنع وان كان الشرط فى الحقيقة هو المعدوم
على خطر الوجود وهنا الصحبة موجودة ولكن الشرط مالولاه لتحقق الحكم وقد وجد هنا وذكر
محمد فى السير الكبير باباناء على معرفة هذه الحروف التى ذكرنا اذاقال رأس الحصن أمنونى
على عشرة من أهل الحصن ففعلناوقع عليه وعلى عشرة سواه والخيار فى تعيينهم اليه ولوقال أمنونى
وعشرة أوفعشرة أوثم عشرة فكذلك الاأن الخيار فى تعيين العشرة الى من أمنهم لان المتكلم عطف
أمانهم على أمان نفسه فاقتضى المغايرة ولم يشترط لنفسه فى أمانهم شيأ فلم يكن له الخيار بخلاف
الاول لانه شرط ذلك لنفسه بكلمة تنبئ عن الاستعلاء فيقتضى أن يكون مستعليا عليهم ولاذلك الا
بكون الولاية اليه ولوقال بعشرة فمثل قوله وعشرة ولوقال أمنونى فى عشرة فهو أحد العشرة
والخيار الى الامام فى التسعة لااليه لانه ماشرط لنفسه شيأ فى أمان من ضمهم الى نفسه ولوقال أمنوا
لى عشرة وقع على عشرة لاغير ولرأس الحصن أن يدخل نفسه فيهم لانه اذاصار غيره آمنا بسببه
فاولى أن يصير هو آمنا بنفسه والخيار فيهم اليه لان الامان انما يكون لاجله أن لوكان الخيار اليه
(وكيف سؤال عن الحال فان استقام فيها والابطل) تقول كيف زيد أى صحيح هو أم سقيم (ولذلك قال أبو
حنيفة فى قوله أنت حر كيف شئت انه ايقاع) ويلغو قوله كيف شئت لانه لاحال للحرية فلا يتعلق

لكنه لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق (ولوالشرط وروى عنهما انه اذاقال أنت طالق لودخلت
الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار) يعنى أن لو لم يبق على معناه الاصلى وهو نفى الماضى بمعنى أن انتفاء
الجزاء فى الخارج فى الزمان الماضى بانتفاء الشرط كماهو عند أهل العربية أو ان انتفاء الشرط فى
الماضى لأجل انتفاء الجزاء كماهو عند أرباب المعقول بل صار بمعنى ان فى حق الاستقبال فى عرف
الفقهاء ولم يرو عن أبى حنيفة فى هذا الباب شئ أصلا (وكيف السؤال عن الحال) فى أصل وضع
اللغة تقول كيف زيد أى أصحيح أم سقيم (فان استقام) أى السؤال عن الحال (فيها والابطل) لفظ
كيف والمراد باستقامة السؤال عنها أن يكون ذلك الشئ ذا كيفية وحال مع قطع النظر عن أن يكون
ثمة سؤال أولا كما فى الطلاق وبعدم استقامته أن لا يكون ذلك الشئ ذا كيفية وحال كما فى العتاق على
رأيه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال (ولذلك قال أبو حنيفة فى قوله أنت حر كيف شئت
أنه ايقاع) مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند أبى حنيفة رحمه الله وكونه

(قوله يبطل عمله) أى عن اذا ماوقال ابن المالك تسمى ماهذه المسلطة لانها سلطت اذا على الجزم (قال ولوالشرط) أى بمعنى ان لكنه
لابد أن يكون الفعل المدخول لوماضيا تقول لوجئتنى لاكرمتك وانماقال ولوللشرط مع أن المقام مقام بحث حروف الشرط لزيادة
التقرير فان فى كون لوللشرط خفاء لان لوتدخل على ماض منتف والشرط مايترقب وجوده (قال وروى عنهما) أى فى النوادر
(قوله بانتفاء الشرط) أى ماوقع الاكرام منى فى الماضى لعدم وقوع المجئ منك (قوله أوان انتفاءالخ)

معطوف على قوله ان
انتفاءالخ (قوله لاجل
انتفاء الجزاء) أى انتفاء
المجئ فى الماضى لاجل
انتفاء الاكرام (قوله بمعنى
ان) فيعلق الطلاق على
الدخول (قوله ولم يرو الخ)
يعنى أنه انما قال المصنف
وروى عنهما لانه لانص
فى هذا الباب عن الامام
الاعظم رحمه الله الاان فيه
خلافاله (قال عن الحال)
المراد بالحال الصفة
لامايقابل الماضى والمستقبل
أعنى الزمان الحاضر ولا
الحال النحوى ولامايقابل
الملكة أى الكيفية الغير
الراسخة (قوله فى أصل
وضع اللغة) وقد يستعمل
فى الحال مجردا عن معنى
السؤال ولذا قال فخر
الاسلام فى البزدوى وهو
اسم للحال كماحكى قطرب
عن بعض العرب انظر الى
كيف تصنع أى الى حال
تصنع (قال فيها) أى
فهو متلبس بالطريقة
الحسنة (قوله لفظ كيف)
ايماء الى أن الضمير فى
بطل راجع الى لفظ كيف

(قوله والمراد باستقامة الخ) لما كان يرد على مامثلوا به لاستقامة السؤال عن الحال وهو قوله أنت طالق كيف مدبرا
شئت أنه لا يستقيم ههنا السؤال عن الحال خاصة والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئة المرأة لانه حينئذ بمنزلة ما اذاقال أنت طالق
أرجعيا تريدين أم بائنا على قصد السؤال فاحتاج الشارح الى بيان المراد باستقامة السؤال عن الحال ليصح التمثيل فقال والمراد الخ
(قوله كما فى الطلاق) فانه كيفية باعتبار انه رجعى أو بائن بينونة خفيفة أو غليظة (قوله وبعدم استقامته) أى السؤال وهذا معطوف
على قوله باستقامته الخ (قوله على رأيه) أى على رأى الامام الاعظم فان عنده لا كيفية للعتاق فيعتق فى الحال فى قوله أنت حر كيف

شئت عنده لا عندهما (قوله وكونه الخ) جواب اشكال مقدر تقريره ان العتق أيضا ذو أحوال فانه قد يكون على صفة التدبير
وقد يكون على صفة الكتابة وقد يكون على مال وقد يكون بلا مال (قوله عوارض له) أى العتق فهو فى نفسه وأصله ليس له أوصاف
فان المراد بالاوصاف أحوال تثبت بعد وقوع الاصل كما ان الطلاق يقع وتتعلق أحواله بالمشيئة وكونه مدبرا أو مكاتبا وأمثالهما
ليست أحوالا كذائية للعتق فتأمل وقد يجاب عن الاشكال بان لا تفاوت بين العتق بالمال وبغيره فى الاحكام كتفاوت بين أنواع
الطلاق فلذا نزل العتق منزلة غير المتنوّع (قال اليها) أى الى المرأة (قوله خفيفة أو غليظة) بيان لنوعى البينونة (قوله والقدر)
بالجر معطوف على الوصف (قوله فلابد من اعتبار النيتين) أما نية

الزوج فلانه هو الاصل فى ايقاع

عشيئته وعندهما المشيئة اليه فى المجلس ولا يعتق ما لم يشأ كقوله ان شئت (وفى الطلاق تقع الواحدة
ويبقى الفضل فى الوصف) أى البائن (والقدر) أى الثلاث (مفوّضا اليها بشرط نية الزوج) اعلم
انها اذا كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو آخر كلامه وان دخل بها وقعت واحدة رجعية فى
الحال ثم المشيئة اليها فى صفة البينونة أو جعل الواقع ثلاثا ان نوى الزوج لان الطلاق أحوالا فانه بائن
ورجعى والبينونة نوعان غليظة وخفيفة وهذا لان عند موقع الواحد عليك أن يثلثه وله أن يجعل
الرجعى بائنا فاذا كان مالكا لذلك عند ملك تفويضه اليها (وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة
أصله فيتعلق الاصل بتعلقه) أى ما لا يتأتى فيه الاشارة من الامور الشرعية كالطلاق والعتاق
ترجع الكلمة الى الاصل أى أصل الطلاق لتعذر حملها على السؤال عن الحال فذلك لا يكون قبل وجود
الاصل ولو لم نحملها على الاصل لاحتجنا الى الغائها فلا يقع شئ ما لم تشأ فى المجلس ويترتب صحة مشيئتها

مدبرا ومكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق فى الحال (وفى
الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل فى الوصف والقدر مفوّضا اليها بشرط نية الزوج) مثال
لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند أبى حنيفة رحمه الله من كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو
غليظة على مال أو غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله أنت طالق كيف شئت ويكون باقى
التفويض اليها فى حق الحال الذى هو مدلول كيف وهو فضل الوصف أعنى كونه بائنا والقدر أعنى كونه
ثلاثا أو اثنين اذا وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين فاذا
تعارضا تساقطا فيبقى أصل الطلاق الذى هو الرجعى فان نوت الثنتين ونواهما أيضا لا يقع لانه عدد
محض ليس مدلولا للفظ وأما الثلاث فانه وان لم يكن أيضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتبارى بما
احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه
فوض الاحوال بيدها لان حالة مشيئتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية ليتعين أحد
محتمليه وهذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله
كيف شئت لعدم الفائدة (وقالا ما لم يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة أصله فيتعلق الاصل بتعلقه) يعنى
ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال
والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل أحدهما واقعا والآخر موقوفا بل
يعلق الاصل بالمشيئة كما تعلق الوصف بها فلا يقع ما لم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

الطلاق وأمانيتها فلانه
فوّض اليها (قوله فاذا
تعارضا الخ) كان شاءت
واحدة بائنة ونوى الزوج
ثلاثا أو على القلب (قوله
ليس مدلولا الخ) على
ما مر مفصلا (قوله واحد
اعتبارى) فانه واحد
حكمى على ما مر فتذكر
(قوله بيدها) أى بيد المرأة
(قوله لان حالة مشيئتها
الخ) يعنى ان حال الطلاق
فوّضت الى مشيئة المرأة
بكلمة كيف وهذه الحال
تشترك بين البينونة والعدد
فيحتاج الى نية الزوج
لتعيين أحد المحتملين
كذا قيل ولمانع أن يمنع
كون حال المشيئة مشتركة
بل يقول انها مطلقة وقد
رأيت فى نسخة مكتوبة
بيد الشارح هكذا لان
حالة مشيئته مشتركة بين
الخ وقال الطحاوى وأبو بكر
الرازى ان نية الزوج ليس
شرطا لها فى أن تجعل الطلاق بائنا أو ثلاثا فى قول أبى حنيفة رحمه الله كذا نقل ابن الملك (قوله وهذا) أى وقوع الواحدة وتفويض
الاحوال والكيفيات اليها (قوله لعدم الفائدة) أى فى التعليق على المشيئة لعدم المحل فان غير الموطوءة تبين بواحدة ولا عدة لها
(قال ووصفه) العطف تفسيرى (قال فيتعلق) أى بالمشيئة (قوله كالطلاق والعتاق) ايماء الى أن خلاف الصاحبين فى كلتا
مسئلتى الطلاق والعتاق لا فى الطلاق فقط (قوله ونحوهما) كالبيع والنكاح (قوله اذ هما) أى الحال والاصل غير محسوسين
فوجود الاصل لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت حينئذ معرفة ثبوت الاصل الى معرفة أثره ووصفه
كثبوت الملك فى البيع وثبوت الحل فى النكاح والوصف أيضا مفتقر الى الاصل فاستويا فلا معنى الخ (قوله فلا يقع) أى الطلاق
(قوله وذلك) أى تعلق الاصل بالمشيئة بسبب تعلق الوصف بها

(قوله لا لان قيام العرض الخ) اعلم أن بعضهم بنوا قول الصاحبين على أن قيام العرض بالعرض ممتنع فليس ان الطلاق أصل والكيفية عرض وحال قائم به بل هما سيان يقومان معا بالمحل فاذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق الآخر ولما كان يرد عليه أن هذا مخالف لسوق كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة أصله وهذا صريح في أن أحدهما أصل والآخر وصف وحال أعرض عنه الشارح وقال لا لان الخ ثم اعلم أنه وقع في بعض نسخ الشرح لان قيام العرض الخ وصاحب مسير الدائر وجد هذه النسخة ونقل عبارتها ولا يخفى على اللبيب أن هذه النسخة لا معنى لها فتدبر (قوله وعا حررنا) أى من أن الاصل والحال متساويان (قوله ما قيل) القائل صاحب تعليق الانوار شرح المنار (قوله والاولى الخ) لان المنظور قياس الاصل على الحال والوصف (قوله وذلك) أى الاندفاع (قال من هنا) أى من تعلق الاصل بالمشيئة بسبب تعلق الحال والوصف بها (قال وهو خلاف القياس) أقول ان حالا من أحوال الطلاق لازمه والزوج علق جميع الاحوال على مشيئة الزوجة فيتعلق الطلاق أيضا على مشيئتها فلو وقع الطلاق بلا كيفية وحال فهو محال لانه يلزم انفكاك الملزوم عن اللازم ولو وقع بكيفية فهو مخالف لقول الزوج لانه علق جميع الاحوال على المشيئة فلا جرم لا يقع الطلاق أيضا بدون المشيئة وتبعية الاصل للازمه فى التعلق ليس بخلاف القياس بل هو عين المعقول فالاشبه قول الصاحبين كذا قال بحر العلوم (قوله للعدد الواقع الخ) أورد أن كم اسم للعدد وقع أو لم يقع فلا معنى لتقييد العدد بالواقع وارادة الموجود فى الخارج من الواقع والاحسن فى توجيه عبارة المتن أن يقال ان كم اسم للعدد الواقع أى العدد الذى من شأنه أن يقع فاذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ لانه علق جميع الاعداد بمشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها اذا تعلق أصل الطلاق بها فلا يقع دونها فتأمل (قوله عنه) أى عن ذلك العدد (قوله مما لا يختص بالمكان) فيه أن الطلاق حادث فتتصف به المرأة فى مكان كانت فيه ثم الطلاق يعقبه العدة وهى تكون أصلح لها فى مكان دون مكان فيكون اتصافها بالطلاق أصلح فى مكان دون آخر وبهذا الاعتبار لو كان الطلاق مقيدا بالاماكن فلا مضايقة فيه كذا قيل (قوله فيحمل الخ) يعنى انه لما تعذر العمل بالظرفية جعلا حيث وأين مجازا عن حرف الشرط وهو ان للاشتراك فى الابهام فصار بمنزلة قوله ان شئت فيقتصر على المجلس فان قلت انه لم لم يجعل مجازا عن اذا أو متى حتى لا تبطل المشيئة بالقيام عن المجلس ويكون رعاية الظرفية أيضا قلت ان جعل مجازا عن ان يقتصر على المجلس وان جعل بمعنى اذا أو متى لا يقتصر على المجلس وكان الاصل فى الطلاق الحظر فالحمل على ان أولى لكن بقى اختلاج وهو أن الابهام معنى عام لا يصح الاستعارة فتدبر (قال وتتوقف الخ) فلو شاءت الطلاق بعد المجلس لا يقع الطلاق (قال بخلاف اذا ومتى) كان يقول أنت طالق متى شئت أو اذا شئت فهذا لا يتوقف على المجلس (قوله لانهما) أى حيث وأين (قوله فيهما) أى فى اذا ومتى (قوله وانما لم يجعلا) أى حيث وأين (قوله ولا يناسب الخ) لمانع أن يمنعه

على نية الزوج (وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ) ويتعلق أصل الطلاق بمشيئتها لان المشيئة واقعة فى نفس الواقع لان العدد هو الواقع فقد علق جميع الاعداد بمشيئتها وانما يصير جميع الاعداد معلقا بمشيئتها اذا تعلق أصل الطلاق بها وتتوقت المشيئة بالمجلس لانه ليس فيها ما ينبئ عن الوقت (وحيث وأين اسمان للمكان فاذا قال أنت طالق حيث شئت أو أين شئت انه لا يقع مالم تشأ وتتوقت مشيئتها بالمجلس) لانه ليس فيهما معنى الوقت حتى يقتضيا عموم الاوقات (بخلاف اذا) شئت (ومتى) شئت لانهما يعمان فى الاوقات كلها فلها أن تشاء فى المجلس وبعده

لا لأن قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغى أن يقوما معا بالمحل على ما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا اندفع ما قيل ان فى كلام المصنف مسامحة القلب والاولى أن يقول فأصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق الأصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والأصل بمنزلة الشيء الواحد أخذ كل منهما حكم الآخر وأبو حنيفة رحمه الله يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر (وكم اسم للعدد الواقع فاذا قال أنت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ) لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود فى الخارج ولم يكن فى الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه أو يخبر عنه لتكون استفهامية أو خبرية فلا بد أن يستعار بمعنى أى عدد شئت وهو علك يقتصر على المجلس فكأنه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت ما زاد فما زاد عليها فان شاءت فى المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا (وحيث وأين اسمان للمكان فاذا قال أنت طالق حيث شئت أو أين شئت انه لا يقع مالم تشأ) لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان أصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع مالم تشأ (وتتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى) لانهما لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا هما واذا ومتى يدلان على عموم الزمان وكليته فلا تتوقف المشيئة فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى لانهما اذا خلصا عن معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط ولا يناسب أن يجعل

عموم

(قوله عموم المكان) أي الذي في حيث واين (قوله من عموم الزمان) أي الذي في اذا ومتى (قوله فلكل واحد الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان كيف وكم وحيث واين ليست من حروف الشرط فلم ذكرت في ذيلها (قوله مشابهة الخ) فان كيف تدل على الحال والحال جارية مجرى الظرف وكم قد يكون تمييزها ظرفا وحيث وأين تدلان على الظرف فهذه الاربعة تشابه اذا الشرطية في الظرفية فبهذه المشابهة ذكرت في حروف الشرط (قال بعلامة الذكور) أي بجمع المذكر السالم وأما الجمع المكسر فما الاختلاف فيه لشمول الاناث بالاتفاق كذا قال أعظم العلماء (قال عند الاختلاط) أي اختلاط الذكور والاناث (قوله انما هو للتغليب) وبه اندفع ما أورد على الحنفية بان جمع المذكر السالم اما جمع للذكر فلا يتناول الاناث واما جمع للمؤنث فلا يطلق الا على الاناث المفردات واما جمع لكليهما فيلزم أن يكون لجمع واحد مفردان ووجه الاندفاع

أنا اخترنا الاول ودخلت الاناث تغليبا

(اللفظ المذكور بعلامة الذكور مطلقا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط) خلافا لبعض أصحابنا وبعض الشافعية (ولا يتناول الاناث المفردات) اتفاقا (وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة) لان دخول الاناث ثمة بطريق التبعية وذا يليق بهن لا بالذكور وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات لتطييب قلوبهن لانهن شكون الى النبي عليه السلام فطلبن التخصيص بالذكر فبطل تشبث اللالكائي بمظانا ان المسلمين لو تناول الفريقين لكان ما بعده تكرارا (حتى قال محمد في السير اذا قال أمنوني على بني وله بنون وبنات أن الامان يتناول الفريقين ولو قال أمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن) لان الاسم لا يتناول الاناث المفردات ولهذا قال محمد في رواية عن أبي حنيفة رحمه الله اذا أوصى لبني فلان وفلان أبو الذكران

عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث وأين مشابهة من معنى الشرط فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار أن الواو والياء والالف والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال (الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات) لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رحمه الله لا يتناول الاناث عند الاختلاط أيضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر في القرآن صريحا واستقلالا فنزلت الآية في حقهن لاجل هذا لا أنهن لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب باب واسع في القرآن (وان ذكر بعلامة التأنيث يتناول الاناث خاصة) لان الرجل لا يكون تبعا للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى (حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات أن الامان يتناول الفريقين) لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط (ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده) لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب (ولو قال على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن) لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة على سبيل

(قوله مخصوصة لمعنى هو) أي ذلك المعنى حقيقة تلك العلامة فحقيقة علامة جمع المذكر السالم هي الذكور فلو تناول الخ (قوله ولزم التكرار الخ) لشمول المسلمين للمسلمات (قوله حيث قلن ما بالنا الخ) كذا في مسند أحمد عن أم سلمة رضي الله عنها (قوله صريحا واستقلالا) أي كما يذكر الرجال (قوله لاجل هذا) كذا قال البيضاوي (قوله باب واسع الخ) وهذا التغليب في الجمع ليس بمجاز فان اعتباره من الواضع حين بنى قاعدة الجمع فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز أو يقال ان التغليب من باب عموم المجاز فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قال وان ذكر) أي الجمع

(قال بعلامة التأنيث) أي الالف والتاء (قال حتى قال) أي الامام محمد رحمه الله (قال اذا قال) أي الكافر (قال لا يتناول الخ) فان قلت انه يثبت الامان للذكور أيضا بطريق الدلالة لان الابناء أحب من البنات قلت ان الدلالة ممنوعة لان البنات أحوج من الابناء الى الاستئمان لقدرة الابناء على الفرار أو الحرب دون البنات ولكن يخدش أن البنين أكثر محبة وشفقة فالاليق أن يطلق ليعم الامان (قال لا يثبت الامان لهن الخ) فيه أنه ينبغي أن يثبت الامان لهن بان يراد من البنين الاولاد مجازا اطلاقا للمقيد على المطلق احتياطا لثبوت الامان ويمكن أن يقال انه متى أمكن العمل بالحقيقة لا يثبت المجاز تدبر (قوله ولو ذكر الخ) أي لو ذكر المصنف هذه الامثلة الثلاثة المتفرعة على القواعد الثلاثة على سبيل اللف والنشر المرتب بان قدم الثالث على الثاني فقال بعد قوله (يتناول الفريقين) ولو لم يكن له سوى البنات لا يثبت الامان لهن ولو قال أمنوني على بناتي لا يتناول الذكور من أولاده انتهى لكان أولى وأخصر

(قال أقصاه المراد به اللفظ (قال ظهورا بينا) أى بحيث لم يبق فيه احتمال من جهة كثرة الاستعمال وخرج منه الظاهر فان الظهور فيه ليس بينا من جهة كثرة الاستعمال لبقاء الاحتمال بل فيه مجرد الظهور الوضعى (قال كان) أى ذلك اللفظ (قوله فيه) أى فى قوله حقيقة كان أو مجازا (قوله فكأنهما) أى الصريح والكناية قسمان من الحقيقة والمجاز لكنه لما تعلق بعض الاحكام بالصريح والكناية جعلا منفردين عن الحقيقة والمجاز (قوله ظهوره) أى ظهور الصريح (قوله والمفسر) وكذا المحكم (قوله وظهورهما) أى ظهور النص والمفسر بقصد المتكلم والقرائن فان ظهور النص بالسوق وهو بقصد المتكلم وظهور المفسر بعدم احتمال التخصيص والتأويل وهذه قرينة وظهور المحكم بعدم احتمال النسخ (قوله فى ازالة الرق الخ) فقوله أنت حر حقيقة شرعية فى ازالة الرق وقوله أنت طالق حقيقة شرعية فى ازالة النكاح (قوله مجازان لغويان فى هذا المعنى) أى فى ازالة الرق وازالة النكاح فان كلا من هذين القولين اخبار لغة لا انشاء لهذه الازالة وفى منتهى الارب حر بالضم آزد خلاف بنده وجوانمرد وكريم وبركزيده هرچيز وطلاق رهاشدن زن از قيد نكاح (قال بعين الكلام) أى بنفس الكلام وليس المراد بالعين ما يقابل العرض أو ما يقابل الذهن (قال وقيامه) بالرفع معطوف على التعلق أى قيام الكلام (قال حتى استغنى) أى فى ترتب الحكم والعزيمة القصد (قوله أنت طالق) أو أنت حر (قوله يقع الطلاق أو العتاق) أى قضاء فان بناء القضاء على الظاهر لا ديانة فان الله عليم يعلم ما فى السرائر والخاطئ معذور وكذا لو قال أنت طالق وقال نويت الخلاص عن القيد يصدق ديانة ولا تطلق بينه وبين الله تعالى ان كان صادقا ويقع الطلاق قضاء فان القاضى لا يعلم مراده واخباره يحتمل الصدق والكذب واللفظ موجب للطلاق فيحكم القاضى على ظاهره كذا فى التلويح وأما الهازل فهو يتكلم مثلا بقوله أنت طالق على سبيل الهزل قصد الكنه يريد أن لا يجرى حكم هذا اللفظ وارادته لا تغير حكم الشارع فلذا يقع طلاقه ولذا ورد فى الحديث ان الجد والهزل فى الطلاق سواء (قوله ولو لم يقصده) أى لو قصده ولو لم يقصده (قال فما استتر) بالاستتار أى يستعمل اللفظ قاصدا للاستتار فهذا الاستتار بحسب الاستعمال بخلاف المشترك فان استتاره بحسب الوضع كذا قيل (قال ولا يفهم) أى المراد (قوله فيه) أى فى قوله حقيقة كان أو مجازا

والاناث فالوصية للكل لان البنين يتناول البنات المختلطة بالبنين كالاخوة يتناول الاخوات المختلطة بالاخوة قال الله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فقد ذكر فى الكشاف المراد بالاخوة الاخوة والاخوات تغليبا لحكم المذكورة وانما الحصر حكاه أبو على الفارسى فى الشيرازيات عن النحاة ولان ان للاثبات وما للنفى فيبقى كذلك عند التركيب لان الاصل عدم التغيير ولا يقتضى ان اثبات غير المذكور ومانفى المذكور اتفاقا فتعين عكسه واحتج المخالف بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ومن ليس كذلك فهو مؤمن اجماعا والجواب أنه محمول على المبالغة أى انما الكاملون الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت (وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان أو مجازا) ومنه سمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية والصريح الخالص من كل شئ ويقال فلان صرح بكذا أى أظهر ما فى قلبه لغيره من محبوب أو مكروه بابلغ اظهار فهو أظهر من الظاهر بانضمام كثرة الاستعمال اليه وهو (كقوله أنت حر وأنت طالق) وبعت واشتريت ووهبت لظهور المراد بهذه الالفاظ بواسطة كثرة الاستعمال (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) أى النية فعلى أى وجه أضيف الى المحل من نداء أو وصف كان موجبا للحكم حتى اذا قال يا حر أو يا طالق أو حررتك أو طلقتك يكون ايقاعا نوى أو لم ينو كما لو قال أنت حر أو أنت طالق لان عينه قام مقام معناه فى ايجاب الحكم لكونه صريحا فلا يحتاج الى النية (وأما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان أو مجازا

النشر المرتب لكان أولى وأخصر (وأما الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان أو مجازا) فيه تنبيه على أن الصريح والكناية يجتمع مع كل من الحقيقة والمجاز فكأنهما قسمان منهما ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد يخرج به النص والمفسر لان ظهورهما من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن (كقوله أنت حر وأنت طالق) الظاهر أنهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان فى ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويحتمل أن يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان فى هذا المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل (وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة) أى لا يحتاج الى أن ينوى المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده وهكذا قوله بعت واشتريت (وأما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان أو مجازا) فيه تنبيه أيضا على أن الكناية تجتمع مع الحقيقة والمجاز والمراد

مثل ألفاظ الضمير) فان المراد لا يفهم بها بدون القرينة فان هو لا يميز بنفسه بين اسم واسم الا بدلالة أخرى وهذا لان الضمير عبارة عن الاسم المتضمن للاشارة الى المتكلم أو المخاطب أو الى غيرهما بعد سبق ذكره فلا يفهم المراد منه الا بقرينة ومن معنى الكناية أخذت الكنى فان الرجل معروف باسمه العلم والاسم الصريح لكل شخص ما جعل علما له ثم يكنى عنه بالنسبة الى ولده وهى لا تعرف الا بدلالة زائدة وهى معرفة ولده وتلك الكنية حقيقة وليست بمجاز عن اسمه العلم لانه لا اتصال بينهما وكذا الحبشى يكنى بأبى البيضاء والضرير بأبى العيناء ولا اتصال بين الاسمين وجه بل بينهما تضاد فعلمت أن الكناية قد تكون بالحقيقة وقد تكون بالمجاز أخذت من قولهم كنيت وكنوت قال

وانى لأكنو عن قذور بغيرها * وأعرب أحيانا بها فأصارح

(وحكمها أن لا يجب العمل بها الا بالنية) أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال لتردد فى المراد بها فلا يجب الحكم بها ما لم يزل ذلك التردد بدليل يتصل بها ولهذا سمى المجاز قبل أن يصير متعارفا كناية لما فيه من التردد لاحتمال الحقيقة وغيرها

بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفى والمشكل لان خفاءهما بحسب مانع آخر فلو وقع الخفاء فى الصريح أو الظهور فى الكناية بعوارض أخر لا يضر ذلك فى كونه صريحا أو كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية (مثل ألفاظ الضمير) كهاء الكناية وأنا وأنت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه أعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شئ آخر ولهذا أنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من دق بابه فقال من أنت فقال أنا فقال عليه السلام أنا أنا أى لم تقول أنا أنا بل اذكر اسمك حتى أفهم ثم الظاهر أنه مثال للكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية (وحكمها أن لا يجب العمل بها الا بالنية) أى بنية المتكلم لكونها مستترة المراد فلا يطلق فى أنت بائن ما لم ينو نيته أو لم يكن شئ قائما مقامها كدلالة حالة

(قوله بحسب مانع آخر) فان الخفى ما خفى مراده بعارض غير الصيغة وأما اللفظ فمعلوم المراد بخلاف الكناية فانه مستتر المراد ما لم ينضم اليه قرينة وأما المشكل فهو فوق الخفى فى الخفاء وقال بحر العلوم رحمه الله ان الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه داخلة فى الكناية ولا بأس فى دخول أقسام تقسيم فى أقسام تقسيم آخر (قوله أو الظهور) بالرفع معطوف على الخفاء (قوله فيهما) أى فى الصريح والكناية (قوله كناية) لانه لا يفهم المراد الا بقرينة لهجران الحقيقة (قوله صريحة) لظهور المراد لظهور رابينا لكون الحقيقة مستعملة (قوله والمجاز المتعارف الخ) فان قوله لا يضع قدمه فى دار فلان معناه الحقيقى مهجور فهو كناية وشاع استعماله فى المعنى المجازى أى الدخول فصار المجاز متعارفا فهو صريح (قال مثل ألفاظ الضمير) قال بحر العلوم رحمه الله ان عد ألفاظ الضمير من الكناية انما يصح اذا كان مرجع الضمير خفيا عند المخاطب والا فهى من الصريح ويمكن أن يقال أن ألفاظ الضمير تصلح لكل متكلم ومخاطب وغائب فلا يتميز الا بدلالة الحال فتكون كناية كذا قيل (قوله على طريق الاستتار) فان المتكلم اذا أراد أن لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى بأبى فلان وقس على هذا (قوله وكونه الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الضمير أعرف المعارف عندهم فكيف يكون كناية فان فيها الابهام (قوله لان ذلك الخ) أى كونه أعرف المعارف شئ آخر فان أعرفيته بمعنى عدم صحة ارادة شئ غير معين منه بذاته الا شاذا بخلاف سائر المعارف فان تعينها عارض وتنكيرها جائز كذا قال أعلم العلماء رحمه الله (قوله ولهذا) أى لكون استتار المراد فى الضمائر (قوله على من دق) فى المنتخب دق بالفتح وتشديد قاف كوفتن (قوله فقال من أنت الخ) روى البخارى عن جابر قال أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فى دين كان على أبى فدققت الباب فقال من ذا فقلت أنا فقال أنا أنا كأنه كرهها وقال الكرمانى ان لفظ أنا الثانى تأكيد للاول وانما كرهها لانه لا يتضمن الجواب عما سأل اذ الجواب المفيد أنا جابر والا فلا بيان فيه (قوله انه) أى لفظ الضمير (قوله الكناية المجازية) فكل المجاز الغير المتعارف كناية (قال الا بالنية) هذا فى حق المتكلم فان الحكم يثبت بالكنايات فى حق المتكلم بالنية لا فى حق السامع فانه لا وقوف للسامع على نية المتكلم فان النية أمر باطنى فبالنسبة الى السامع لا بد من دلالة الحال أو قرينة أخرى ولو عممت النية منهما على ما سيجئ فالكلام صحيح صريح (قوله أى بنية المتكلم) اشارة الى أن اللام فى قول المصنف بالنية عوض عن المضاف اليه (قوله لكونها الخ) دليل على الحصر المستفاد من قوله الا بالنية (قوله ما لم ينو نيته أو لم يكن الخ) لما كان يرد على الحصر المستفاد من قول المصنف الا بالنية انه ممنوع قال الشارح ما لم ينو نيته أو لم يكن الخ ايماء الى أن المراد من النية فى المتن أعم من النية وما يقام مقامها من دلالة الحال أو قرينة أخرى كمذاكرة الطلاق فالحصر تام فقوله أو لم يكن الخ معطوف على قوله لم ينو الخ

(قال وبائن) أي بينونة خفيفة (قوله انكم قلتم) أي أيها الحنفية (قوله معلومة المعاني الخ) فان كل واحد يعلم أن البائن من البينونة وهو الانفصال والحرام من الحرمة وهو المنع والبتة من البت بريدن والبتلة من البتل بريدن وجدا كردن كذا في الصراح وقس على هذا (قوله فيها) أي في تلك المعاني (قوله كناية) أي كناية الطلاق (قوله لكن لا يعلم الخ) فبهذا الابهام صارت هذه الالفاظ مشبهة بالكنايات الحقيقية (قوله أو من العشيرة) في المنتخب عشيرة قبيله وتبار خويشان (قوله زال الابهام) ولزم الطلاق البائن (قوله بموجبه) فان موجب الكلام البينونة (قوله ولذا) أي لكون العمل بموجب هذه الالفاظ وعدم جعلها كناية عن صريح الطلاق (قوله كنايات) أي عن الطلاق (قوله لكانت الخ) فانه يكون معناها حين كونها كناية عن الطلاق معنى الطلاق

(وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن الا اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة) اعلم ان الفقهاء يسمون لفظ البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة المراد ولكن باعتبار معنى التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لاحتمال أن يراد به البينونة من جهة الجيران أو من جهة القرابة أو من جهة النكاح شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى نية الطلاق فاذا ازال التردد بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها من غير أن تجعل كناية عن الصريح ولذلك يقع بها الطلاق البائن لأن لهذه الالفاظ تأثيرا في

الغضب أو مذاكرة الطلاق (وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن) جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال أن ألفاظ الطلاق البائن مثل قوله أنت بائن وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فأجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من أي شئ بائن أمن الزوج أو من العشيرة أو من المال أو الجمال فاذا نوى أنها بائن عنى زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل أن يذكر أنت بائن ويراد به أنت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بأن الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو أنها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم أن يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد يراد به طويل النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو أيضا لا يخلو من خدشة فتأمل (الا اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة) استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني أن ألفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلاثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا أما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كأنه قال اعتدي لاني طلقتك أو طلق ثم اعتدي أو كوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فحينئذ لا عدة عليها أصلا فيجب أن يجعل قوله اعتدي

(قوله فكانت كنايات الخ) فيه انه هذا لا يضر المصنف فان غاية ما لزم من تقرير الاعتراض أن هذه الالفاظ صارت كنايات عن البينونة عن الزوج فيلزم البينونة من هذه الالفاظ لا انها صارت كنايات عن الطلاق بأن يكون معنى هذه الالفاظ معنى الطلاق فتسميتها باضافة الكنايات الى الطلاق مجاز وهذا هو مرام المصنف فتأمل (قوله دون الاصول) فيه انه ثبت من تقرير الشارح أن هذه الالفاظ كنايات عند علماء البيان عن البينونة عن الزوج ولم يثبت أنها كنايات عندهم عن الطلاق وأهل الاصول يقولون ان تسميتها كنايات الطلاق باضافة الكنايات الى الطلاق مجاز فلا مخالفة تدبر (قوله عندهم) أي عند علماء البيان (قوله طويل النجاد) في الصراح نجاد بالكسر حمائل شمشير (قوله لا من حيث ذاته) فان طول النجاد ليس بمقصود أصلي (قوله عند النية) أي نية الزوج بأن المراد مستعارا البينونة من النكاح وهذا متعلق بقوله ينتقل الخ (قوله وهو الخ) أي كون هذه الالفاظ كنايات على طريق علماء البيان أيضا لا يخلو عن خدشة فانه ليس فيها انتقال من اللازم الى الملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر اذ المراد بهذه الالفاظ البينونة أو الحرمة أو القطع لكن على وجه مخصوص وفي محل فيه الاستتار كذا في التلويح (قوله فلانه يحتمل الخ) ولانه قال عليه السلام لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها كذا في التحقيق (قوله اعتداد) في الغياث اعتداد بشمار آوردن (قوله هذا) أي اعتداد الحيض للفراغ عن العدة (قوله اقتضاء) لانه لما امرها بالاعتداد ولا تجب العدة الا بالموجب فلا بد من اعتبار الطلاق متقدما ليصح الامر والضرورة ترتفع باثبات أصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات أمر زائد كالبينونة فلذلك كان الواقع بهذا اللفظ رجعيا لا بائنا

انقطاع النكاح ومعلوم أن مايكون كناية عن غيره فان عمله كعمل ماجعل كناية عنه ولفظ الطلاق لايوجب البينونة بنفسه فعلم أنها عوامل بحقائقها وانما يكون هذا الاسم على أصل الشافعي حقيقة لهذه الالفاظ لان الواقع بها رجعي عنده الا في قول الرجل اعتدي واستبرئي رحمك وأنت واحدة

* اعلم ان قوله اعتدي كناية لاحتماله وجوها مستعارة اذ حقيقة الاعتداد الحساب فيحتمل أن يراد به عد نعم الله ونعم الزوج وغير ذلك ولا أثر لذلك في قطع النكاح ويحتمل أن يراد به عد الاقراء فاذا نوى الاقراء وهو الاعتداد من النكاح وتعين وجه الطلاق بهذه النية وقع الطلاق به بعد الدخول اقتضاء لان الامر بالاعتداد لا يصح بدون الطلاق والطلاق معقب للرجعة وان كان قبل الدخول وقع به الطلاق عند النية باعتبار انه مستعار عن الطلاق لان الطلاق سبب للاعتداد فاستعير الحكم وهو الاعتداد لسببه وهو الطلاق فلذلك كان رجعيا فان قلت ماذكرت غير صحيح لوجوه أحدها انه لو جعل مستعارا عن الطلاق فلا يخلو اما ان جعل مستعارا عن قوله أنت طالق أو مطلقة أو طلقتك أو طلقي لايجوز الاول والثاني والثالث للاختلاف في الصيغة لان قوله اعتدي أمر والاول والثاني ليسا بفعل والثالث وان كان فعلا فليس بأمر ولابد للاستعارة من الاشتراك في الصيغة فانظر في قوله وهبت ابنتي منك وزوجت ابنتي منك وقوله أنت حرة وأنت طالق كيف تطابقا صيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي لا يقع الطلاق بمجرد هذا اللفظ وثانيها ان الطلاق قبل الدخول ليس سببا لوجوب العدة لعدم وجوبها عليها بالنص وهو قوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فانى يصح الاستعارة وان كان سببا فاستعارة المسبب للسبب غير جائزة كما مر وهو الوجه الثالث قلت نجعله مستعارا عن قوله كوني طالقا فقد صرح في الفتاوى أنه اذا قال لها كوني طالقا أو طلاق شو انها تطلق من غير نية والطلاق سبب لوجوب العدة بالنظر الى الاصل اذ النكاح شرع للتوالد والتناسل فكانت شرعيته للدخول لا للطلاق فتطليقها قبل الدخول بها يكون من العوارض والعوارض غير داخلة في القواعد واستعارة المسبب للسبب انما لايجوز اذا لم يكن مختصا به أما اذا كان مخصوصا به فيجوز لانه حينئذ يصير كالعلة والمعلول وهذا لانه انما لايجوز استعارة الطلاق للعتاق والنكاح للبيع لانه كما يثبت ملك المتعة بالبيع يثبت بالهبة والارث والوصية والاستيلاء فلم يكن لملك المتعة اختصاص بالبيع وكذلك زوال ملك المتعة كما يثبت بالعتاق يثبت بالرضاع والمصاهرة والارتداد فلا يجوز استعارة الحكم المسبب في مثل هاتين الصورتين لتزاحم الاسباب وعدم الاختصاص المجوز للاستعارة فأما اذا وجد الاختصاص فيجوز استعارة المسبب للسبب كما قال الله تعالى أعصر خمرا أي عنبا اذ لابد للخمر

مستعارا عن قوله كوني طالقا أو طلقي فقد ذكر المسبب وأريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل وبالذات مختص بالطلاق لانها ماشرعت الا لتعرف براءة الرحم وأما في الامة اذا أعتقت فانما شرع عليها العدة تشبيها بالطلاق وفي الموت انما شرعت لاجل الحداد

(قوله مستعار الخ) فان قلت انه اذا كانت مدخولا بها يمكن القول أيضا بان اعتدي مستعار من كوني طالقا أو طلقي فلم أثبتم الطلاق في حقها بطريق الاقتضاء لا بطريق الاستعارة قلت ان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة ففي غير المدخول بها لا يمكن الا الاستعارة لا الاقتضاء اذ لابد في الاقتضاء من ثبوت المقتضي ولا ثبوت للعدة في غير المدخول بها لو كانت مقتضية فلا يمكن الاقتضاء وفي المدخول بها يحتمل الاستعارة والاقتضاء كليهما فاختار أيهما شئته (قوله عن قوله كوني طالقا الخ) قيل انه ليس بمستعار عن أنت طالق أو مطلقة لاختلاف الصيغة أمرا وخبرا وفيه أن مبنى التجوز على الاتصال والعلاقة فاشتراط اتحاد الصيغة في التجوز ممنوع (قوله المسبب) أي العدة (قوله السبب) أي الطلاق فانه سبب العدة على مايفهم من اشارة قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء فان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ له فان قلت ان الطلاق قبل الدخول ليس بسبب لوجوب العدة فكيف يصح ماقال الشارح من أن الطلاق سبب العدة قلت ان الطلاق سبب العدة في الجملة أي في موطوءة والمعتبر في باب الاستعارة نفس السببية لا السببية في محل الاستعارة تأمل (قوله وهو جائز الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان استعارة المسبب للسبب لا يجوز وحاصل الدفع أنه جائز بشرط كون المسبب مختصا بالسبب وههنا كذلك فان الاعتداد الخ (قوله اذا كان المسبب الخ) كارادة العنب من الخمر على مامر (قوله مختص) أي لا يوجد في غير الطلاق الا بطريق التبع والشبه (قوله لانها) أي العدة (قوله وأما في الامة الخ) دفع دخل تقريره ان الامة اذا أعتقت فلها خيار العتق فاذا اختارت نفسها يجب عليها العدة وكذا اذا مات عنها الزوج تجب عليها العدة فقد وجدت العدة بدون الطلاق فليست تختص به (قوله تشبيها بالطلاق) لمانع أن يمنعه (قوله لاجل الحداد) في الصراح حداد بالكسر جامه سوك پوشيدن

من العنب عندنا فهي النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد على اختلاف فيه فكذلك هنا لا تصور العدة بدون الطلاق نظرا الى الاصل فوجد الاختصاص المجوز للاستعارة فيجوز وكذلك قوله استبرئي رحمك يحتمل لان معناه اطلبي براءة رحمك فجاز أن تكون البراءة للوطء أو للتزوج بزوج آخر فيثبت الطلاق عند نيته بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول يجعل مستعارا كما مر في اعتدي اذ هو تصريح بموجب الاعتداد فأخذ حكمه وقد صح أن النبي عليه السلام قال لسودة اعتدي ثم راجعها وقال لحفصة اعتدي ثم راجعها فكان المعقول الذي بينا مؤيدا بهذا النص فان قلت اذا ثبتت الرجعة بالسنة في قوله اعتدي فينبغي أن يثبت بغيره من الالفاظ بالقياس لان الكل كناية قلت ثبوت البينونة في سائر الكنايات على وفاق القياس لان قوله بائن يقتضي البينونة بنفسه وكذا البتة وغيرها وعدم ثبوت البينونة هنا فيقتصر بالنص على خلاف القياس على مورده ولا يتعدى عنه الا اذا كان في معناه من كل وجه فحينئذ تثبت دلالة كما في قوله استبرئي رحمك كما مر وكذلك قوله أنت واحدة يحتمل أن يكون نعتا لمصدر محذوف أي أنت ذات تطليقة واحدة فحذف أولا المضاف الذي هو ذات ثم حذف الموصوف الذي هو تطليقة كذا في المقتصد ويحتمل صفة للمرأة أي واحدة عند قومك أو منفردة عندي ليس لي معك غيرك أو واحدة نساء العالم في الجمال والمال والكمال فاذا زال الابهام بنية الطلاق كان دلالة على صريح الطلاق والصريح معقب للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد وهو لا ينبئ عن الوقوع فضلا عن الرجعة (والاصل في الكلام الصريح وفي الكناية قصور ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات) اعلم ان الاصل في الكلام الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في الاعلام فاما الكناية ففيها قصور باعتبار الاشتباه فيما هو المرام وظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات ولهذا قلنا ان ما يسقط بالشبهات لا يثبت بالكنايات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح كالزنا والسرقة لا يستوجب العقوبة لان الكلام للافهام وضع وللاعلام نصب وانما يعمل بالكنايات للحاجة فصارت بمنزلة الضرورات التي يؤتى بها عند الحاجة ولهذا لا يجب حد القذف الا بصريح الزنا حتى لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال له رجل آخر صدقت لا يحد المصدق لان ما تلفظ به كناية عن القذف لاحتمال مطلق التصديق وجوها مختلفة فانه كما

فلا يكون في الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون الحيض وأما في قوله استبرئي رحمك فلانه يحتمل أن يكون طلب براءة الرحم لاجل الولد أو لنكاح زوج آخر فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها فكأنه قال كوني طالقا ثم استبرئي رحمك وان لم تكن مدخولا بها يكون قوله استبرئي رحمك مستعارا من قوله كوني طالقا على نحو كل ما مر في اعتدي وأما أنت واحدة فلانه يحتمل أن يكون معناه أنت واحدة عند قومك أو عندي في الجمال أو المال ويحتمل أن يكون معناه أنت طالق طلقة واحدة فاذا نوى هذا فيقع الطلاق الرجعي ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفردة عن قومك وان قرئ واحدة بالنصب يقع الطلاق البتة لان معناها أنت طالق طلقة واحدة وان قرئ بالوقف فحينئذ يحتاج الى النية فان نوى تقع الرجعية عندنا ولا تقع عند الشافعي رحمه الله ولكن الاصح أن لا اعتبار للاعراب لان العوام لا يميزون عن وجوه الاعراب فعلى كل حال يحتاج الى النية أما في الوقف والنصب فظاهر أنه يصح معنى الطلاق بالنية وأما في الرفع فلانه يحتمل أن يكون معناه أنت ذات طلقة واحدة ثم حذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه (والاصل في الكلام الصريح فني الكناية ضرب قصور) لانها تحتاج الى النية أو دلالة الحال بخلاف الصريح (ويظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات) وهو الحدود والكفارات فانها لا تثبت بالكناية كما اذا أقر على نفسه

قمرية بالاشهر أى أربعة أشهر وعشرة أيام (قوله أولنكاح الخ) معطوف على قوله لاجل الخ (قوله هذا) أي طلب براءة الرحم لنكاح زوج آخر (قوله كل ما مر الخ) أي من ثبوت الطلاق اقتضاء في المدخول بها وذكر المسبب وارادة السبب في غير المدخول بها على ما مر مفصلا (قوله فاذا نوى هذا) أي أنت طالق طلقة واحدة (قوله منفردة الخ) أو منفردة في قومك بالحسن والجمال (قوله طلقة واحدة الخ) وانما جعل موصوف الواحدة صريح الطلاق حتى يقع به الرجعي ولم يجعل موصوفها بائنة حتى يقع به البائن لانه أقل مؤنة (قوله ثم حذف الخ) في العبارة مساهلة والاولى أن يقول ثم حذف المضاف والمضاف اليه وأقيمت صفة المضاف اليه مقامه أو يقول كما قال ابن الملك ثم حذف ذات وأقيم المضاف اليه مقامه ثم حذف الموصوف وأقيم الصفة مقامه (قال فني الكناية الخ) الفاء للتعليل (قال ضرب قصور) أي في المقصود من الكلام وهو الافهام (قوله لانها) أي لان الكناية (قال فيما يدرأ) في الصراح درء دور كردن ودفع كردن (قوله فانها لا تثبت الخ) وذلك لانها حق الله تعالى شرعت للزجر عارية عن معنى العوضية فلا تثبت مع الشبهة فان الشارع غني لا يحتاج

بالى

يحتمل التصديق فى الزنا يحتمل أن يريد به صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن فى هذا وكذا اذا قال لغيره لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لا يحد لانه ليس بتصريح فى النسبة الى الزنا وكذا فى كل تعريض لا يجب الحد فان قلت لو قذف رجل رجلا بالزنا فقال رجل آخر هو كما قلت حدّ هذا الرجل وهذا تعريض قلت كاف التشبيه يوجب العموم فى المحل الذى يحتمله حتى قلنا فى قول على رضى الله عنه انما أعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا انه مجرى على العموم فيما يسقط بالشبهات وفيما يثبت مع الشبهات فهذا الكاف أيضا يوجب العموم لانه حصل فى محل يحتمله فكان نسبته له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول كما هو موجب العام عندنا أى بمنزلة كلام الرجل الاول بخلاف الظاهر عندنا ويفرق بين الظاهر والصريح بأن الظهور فى الصريح أتم بانضمام كثرة الاستعمال اليه بخلاف الظاهر وبين الكناية والمجاز بأنه لا جواز للمجاز بلا اتصال صورة أو معنى كما مر ويكنى عن الحبشى بأبى البيضاء وعن الضرير بأبى العيناء ولا اتصال بينهما ولان الحقيقة قد تراد فى موضع الكناية مع ما كنى له ولا تراد الحقيقة عند ارادة المجاز بل تنتفى الحقيقة عند ارادة المجاز وبيانه فى كثير الرماد عند ارادة الجود فان كثرة الرماد يفهم مع ما يلزمه من الجود فانه اذا كان كثير الرماد كان كثير الايقاد وكان كثير الطبخ وكان كثير الاضياف وكان جوادا فتراد كثرة الرماد لا لذاته ولكن لاثبات الجود واذا قلت فلان أسد لا يفهم فيه الهيكل المخصوص أصلا بل ينتفى لما انتقل عن موضعه الاصلى الى موضع المجاز وفى الكناية ما انتقل عن موضعه الاصلى بل تثبت اللوازم بواسطة ثبوته فكانا فى طرفى نقيض والحاصل أن الكناية ما استتر المراد به وهذا الاستتار جاز أن يكون فى موضع الحقيقة وجاز أن يكون فى موضع المجاز والصريح هو البين فى الظهور فجاز أن يكون المجاز بينا جليا كعلى أسد الله وجاز أن يكون خفيا كما فى كثير من المجاز وبين الخفى والكناية أن الخفى ما خفى مراده بعارض غير الصيغة ولا خفاء فى ذاته كآية السرقة فانها ظاهرة فى ذاتها ولكن الطرار اختص باسم آخر فخفى المراد بهذا النص فى حقه وأما الكناية فقد لا تكون مفهوم المعنى بنفسه كهاء المغايبة

بيان القسم الرابع * (أما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له) وأريد به

بأنى جامعت فلانة جماعا حراما لا يجب عليه حد الزنا وكذا اذا قال لأحد جامعت فلانة لا يجب عليه حد القذف ما لم يقل نكتها أو زنيت بها وكذا اذا قال لآخر زنيت فقال صدقت لا يحد حد الزنا لانه يحتمل أن يكون معناه صدقت قبل ذلك فلم كذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو كما قلت يحد هذا المصدق حد القذف لان كاف التشبيه يوجب العموم فى جميع ما وصف به فبطل كونه كناية ثم شرع المصنف رحمه الله فى التقسيم الرابع فقال (وأما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له) انما عد الاستدلال من أقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذى هو من أقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر أو بالعكس والاخير هو المراد ههنا والنص هو عبارة القرآن أعم من أن يكون نصا

(قوله لا يجب عليه حد الزنا) فانه ليس باقرار بالزنا اذ يمكن أن يكون المراد بالجماع المباشرة الفاحشة (قوله نكتها) فى منتهى الارب ناك المرأة نيكا بالفتح كائيد آن زن را (قوله فقال) أى الآخر (قوله لا يحد) أى الآخر (قوله فقال الآخر) أى الثالث (قوله يحد هذا المصدق) أى الآخر ولو قذف رجلا بالزنا فقال الثالث صدقت فى قولك هذا يحد هذا الثالث للصراحة كذا قال بحر العلوم رحمه الله (قوله يوجب العموم) أورد أما أولا فبان كاف التشبيه لو كان يوجب العموم ينبغى أن يعتق العبد فيما اذا قال لعبده أنت كالحر مع أنه لا يعتق فى العالمكيرية لو قال أنت مثل الحر لم يعتق بلا نية كذا فى المجمع وهكذا فى الكاف ويمكن أن يقال بأنه انما لم يعتق لان العمل فى هذا القول بحقيقة الاخبار ممكن وهو أنك كالحر فى وجوب العبادات وغير ذلك فلا يصار الى المجاز أى انشاء العتق وأما ثانيا فبأن التشبيه لا يكون الا بأن لا يكون زانيا حقيقة بأن جامع امرأته جماعا حراما حالة الحيض مثلا انه لو كان زانيا حقيقة لا يكون هو كما قال بل يكون عين ما قال فلا يكون هذا القول صريحا فى النسبة الى الزنا ويمكن أن يجاب عنه بان قول القائل هو كما قلت مجاز بزيادة الكاف وهذا فى العرف صريح فى القذف فان معناه فى العرف هو موصوف بصفة قلتها فلذا يحد فتأمل (قوله لانه) أى الاستدلال (قوله هو ذات) عبارة النص فالنظم يسمى نصا أو ظاهرا بالنظر الى نفس الكلام ويسمى عبارة النص بالنظر الى استدلال المستدل فالذات واحدة والفرق بالاعتبار وكذا الفرق بين الاشارة والظاهر والنص ثم اعلم ان هذا على رأى الشارح وأما على رأى الآخرين فالنظم يسمى الدال بعبارة النص والدال باشارة النص وهكذا والدلالة تسمى بعبارة النص وباشارة النص وهكذا كما قدم سابقا (قوله أو بالعكس) أى الانتقال من المؤثر الى الاثر (قوله والاخير) أى الانتقال من المؤثر الى الاثر (قوله هو عبارة القرآن) أى ليس المراد بالنص ما هو قسيم الظاهر بل المراد منه لفظ القرآن وعبارة النص هو عين النص فالاضافة من قبيل اضافة قولهم نفس الشئ

قصدا او يعلم قبل التأمل ان ظاهر النص متناول له (وأما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) حتى لا يفهم بنفس الكلام في أول ما قرع سمعه من غير تأمل فسميناه اشارة ونظيره من المحسوسات أن من نظر الى شيء يقابله فرآه ورأى مع ذلك غيره يمنة و يسرة بأطراف عينيه من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه أطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة تبعا لا قصدا وهذا (كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن

أو ظاهرا أو مفسرا أو خاصا وهذا الاطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له والعمل هو عمل المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى وأما انتقال الذهن من عبارة القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق أعم مما يكون في النص فان السوق في النص ما يكون مقصودا أصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا أصليا أولا فاذا تمسك أحد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا فيه بل ظاهرا بخلاف العدد فانه نص فيه (وأما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه) فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضى لانه ليس بثابت لغة بل شرعا أو عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس بظاهر من كل وجه زيادة تأكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني أنه ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا يقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة (كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن و كسوتهن) مثال للعبارة والاشارة معا وضميرهن راجع الى الوالدات المذكورة في قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين

(قوله وهذا الاطلاق) أي اطلاق النص على لفظ القرآن (قوله ولذا) أي لكون المراد من النص اللفظ جاء في التعريف الخ فلو كان المراد بالنص ما تقدم ذكره لكان تعريفه بالكلام تعريفا بالاعم وذلك غير جائز كذا قال ابن الملك (قوله هو عمل المجتهد) فاللام في قول المصنف فهو العمل للعهد (قوله فهو استنباط الخ) كما يقال الصلاة فريضة لقوله تعالى أقيموا الصلاة (قوله من ظاهر ما سيق الخ) كلمة ما عبارة عن المدلول والحكم والمراد بالظاهر ما يقابل المعنى أي النظم لا ما يقابل الخفي أي فهو استنباط المجتهد واثبات الحكم من نظم مدلول سيق الكلام لاجله (قوله والمراد الخ) يعني أن المراد ههنا من كون الكلام مسوقا له أن يدل عليه مطلقا فهذا السوق أعم من السوق الذي يكون الخ وهذا على اصطلاح الجمهور خلافا لصدر الشريعة فانه شرط في عبارة النص السوق الذي يكون في النص المقابل للظاهر (قوله ما يكون مقصودا أصليا) أي يكون السوق بالذات له (قوله أولا) أي لا يكون مقصودا أصليا وهذا أعم من أن لا يكون مقصودا أصلا أو يكون مقصودا لكنه لا يكون مقصودا أصليا هذا بحسب ظاهر العبارة لكن ما لا يكون مقصودا أصلا ليس بعبارة النص فلا بد من الصرف عن ظاهر العبارة فيقال ان معنى قوله أولا أو يكون مقصودا الا أصليا بان يكون السوق لمعنى آخر بالذات ويكون السوق لهذا المعنى بالعرض بأن يقصد هذا المعنى باللفظ لغرض اتمام معنى اخر فاذا تمسك الخ (قوله فيه) أي في اباحة النكاح لان هذا القول ليس مسوقا لهذه الاباحة بالذات (قوله فانه نص فيه) فان العدد مقصود أصلي لهذا القول سيق هذا القول له قصدا أصالة فصار هذا القول نصا في العدد (قال بنظمه) أي بنظم النص (قال لكنه) أي لكن ما ثبت بنظم النص لغة (غير مقصود) أي من النظم وهذا تعرض لجانب المعنى يعني ان معناه غير مقصود منه (قال ولا سيق له) أي لما ثبت بنظم النص لغة النص وهذا تعرض لجانب اللفظ يعني أن لفظه غير مسوق لمعناه (قال وليس) أي ما ثبت بنظم النص لغة (قوله شامل الخ) فان في العبارة والاشارة كليهما عملا بما ثبت بنظم النص (قوله يخرج به المقتضى) على صيغة اسم المفعول ثم فيه انه يلزم حينئذ اخراج الخارج لان اقتضاء النص يخرج من قول المصنف بنظمه لان المستدل ان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان ذلك المعنى مفهوما منه لغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا أو عقلا فهو اقتضاء النص على ما مر سابقا (قوله لانه) أي لان المقتضى (قوله لانها مقصودة الخ) في العبارة مساهلة والاولى أن يقول لانها أي العبارة مسوقة لمدلولها وهو مقصود منها أصالة أو لا أصالة على ما مر آنفا (قوله زيادة تأكيد الخ) وايماء الى وجه التسمية أي انما سمي اشارة لانه ليس بظاهر من كل وجه لعدم السوق له (قوله يعني انه) أي أن ما ثبت بنظم النص لغة (قوله دون وجه) أي ليس يلزمه الظهور من كل وجه (قوله كما اذا رأى الخ) هذا تنظير للعبارة والاشارة بالحسيات للتوضيح (قوله بموق) في الصراح موق بالضم كنج چشم (قال على المولود له) أي على الذي ولد الوالدة وهو الاب

سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء) اعلم ان الثابت بعبارة هذا النص وجوب نفقتها على الوالد فان الكلام سيق لذلك والثابت بالاشارة ان نسبة الولد الى الاب لانه نسب الولد اليه بحرف اللام المقتضية للاختصاص فيكون دليلا على أن المختص بالنسبة هو الوالد وان للاب ولاية حق التملك في مال الابن فان الاضافة بحرف اللام دليل الملك كما يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه أشار رسول الله عليه السلام بقوله أنت ومالك لابيك وانه لا يعاقب بسببه أى لا يقتل قصاصا بقتله ولا يحد بوطء جاريته وان علم حرمتها لانه نسب اليه بلام الملك فلا يستوجب العقوبة بسببه كالمالك بمملوكه وان الاب ينفرد بتحمل نفقة الولد ولا يشاركه فيها أحد كنفقة عبده لا يشاركه فيها أحد لانه أوجب النفقة عليه بهذه النسبة ولا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا لا يشاركه أحد في حكمها وان الولد اذا كان غنيا والاب محتاجا له لم يشاركه الولد أحد في نفقة الاب للنسبة بلام الملك وفي قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك دليل على وجوب نفقة سائر القرابات غير الاولاد خلافا للشافعي فالوراثة في الاصل باعتبار القرابة فيتناول الاخ والعم وغيرهما بعمومه اذ كل واحد منهما يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه أيضا لانه مشتق من الارث أى من يأخذ الارث وفيه اشارة الى أن النفقة على الاقارب سوى الوالد بقدر حصتهم من الميراث حتى ان نفقة الصغير على الام والجد تجب أثلاثا لان الوارث اسم مشتق من الارث كالزاني والسارق من الزنا والسرقة فيجب بناء الحكم على معناه وفي قوله تعالى رزقهن وكسوتهن اشارة الى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالوزن والكيل وانما تعتبر فيه المعروف فيكون دليلا لابي حنيفة رحمه الله في جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم فالآية سيقت لبيان استحقاق سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين لانها نزلت لبيان هذا الحكم على سبيل التفسير لما سبق من أول الآية وهو قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله الى قوله للفقراء المهاجرين وقوله للفقراء بدل من قوله ذى القربى والمعطوف عليه باعادة اللام كقوله الذين استضعفوا لمن آمن منهم وهم المهاجرون والذين تبوؤا الدار أى والانصار وهو المعطوف على المهاجرين والذين جاؤا من بعدهم عطف على المهاجرين أيضا وهم الذين هاجروا من بعد وفي الآية اشارة الى زوال أملاكهم عما خلفوا بمكة لاستيلاء الكفار عليها فانه سماهم فقراء مع اضافة الديار والاموال اليهم والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت يده عن المال لان الفقير ضد الغنى والغنى حقيقة من يملك المال لا من قربت يده من المال فالمكاتب ليس بغنى حقيقة وان كان في يده أموال حتى لا يجب عليه الزكاة ويحل له أخذ الصدقة وابن السبيل غنى حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام ملكه حتى وجبت الزكاة عليه ومطلق الكلام محمول على حقيقته وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام ولكن لما لم يتبين ذلك الا بالتأمل سميناه الاشارة ولهذا اختلف العلماء فيه لاختلافهم في التأمل ولهذا قيل الاشارة من العبارة بمنزلة الكناية من الصريح وبهذا يفرق بين الظاهر والاشارة فانهما وان استويا من حيث ان الكلام لم يسق لهما الا أنهما افترقا باعتبار أن الاشارة قد تكون خفية فيحتاج الى التأمل بخلاف الظاهر وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فالثابت بالعبارة بيان المنة للوالدة على الولد لان أول الآية وهو قوله ووصينا الانسان بوالديه احسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها يدل على ذلك وفيه اشارة الى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر لانه

حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها لأجل أنها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لأجل انها مرضعة لولده يحمل على أنهن مطلقات منقضية عدتهن وعلى كل تقدير (سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى أن النسب الى الآباء) لان المعنى وعلى الذى ولد الولد لأجله رزق

(قوله ايجاب الخ) أى على الرجل (قوله وان كان) أى ايجاب النفقة والكسوة (قوله انها) أى الوالدات (قوله لولده) أى لولده المولود له (قوله يحمل الخ) لانه لا يجوز استئجار الوالدات للرضاعة الا اذا كانت مطلقة منقضية عدتهن أو كان الولد من غيرها كذا في التفسير الاحمدى (قوله مطلقات الخ) فاستؤجرت لارضاع الولد (قوله وعلى كل تقدير) أى سواء كان ايجاب النفقة والكسوة لاجل أن الوالدات زوجة المولود له أو لاجل أن الوالدات مرضعة لولده (قال لاثبات الخ) أى لايجاب النفقة على الاب فان قوله تعالى وعلى المولود له الآية خبر بمعنى الامر

ثبت أن ستة الفصال حولان بقوله تعالى وفصاله فى عامين فبقى للحمل ستة أشهر ولهذا خفى ذلك على أكثر الصحابة واختص بفهمه ابن عباس فقد روى أن رجلا تزوج امرأة فولدت لستة أشهر فهم عثمان برجمها فقال ابن عباس أما انها لو خاصمتكم لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله فى عامين فاذا ذهب للفصال عامان فلم يبق للحمل الا ستة أشهر فدرأ عثمان عنها الحد وقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم الى قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل فالثابت بالعبارة اباحة الاكل والشرب والجماع فى جميع الليل وانتساخ ما كان قبله من التحريم والثابت بالاشارة استواء الكل فى الحظر لانه قال ثم أتموا الصيام الى الليل أى الكف عن الاكل والشرب والجماع فكان حظر الكل بطريق واحد لدخول الكل تحت خطاب واحد فاستوى الكل فى ايجاب الكفارة فلم يكن للجماع اختصاص بالكفارة كما قال الشافعى وصحة نية الصوم بعد طلوع الفجر لانه أباح الجماع والاكل والشرب الى آخر الليل ثم أمر بالصوم بقوله ثم أتموا الصيام وثم للتراخى والصوم يكون بالنية والامساك فتصير النية بعد طلوع الفجر ضرورة لان الليل لا ينقضى الا بجزء من النهار وانما جاز تقديم النية على الفجر بالسنة للتخفيف اذ لا معنى لاشتراط نية الاداء فى غير وقت الاداء الا أن النية فى الليل أصل وصحة صوم من أصبح جنبا لانه أباح الجماع الى آخر الليل واذا جامع فى آخر الليل يكون الاغتسال بعد طلوع الفجر ضرورة وقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فالآية سيقت لايجاب نوع من هذه الانواع الثلاثة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى أن الاصل فى الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد لازمه طعم يطعم كالاجلاس متعد من جلس ومعنى طعم أكل فالاطعام جعله آكلا فاذا لم يكن لازمه ملكا لم يكن متعديه تمليكا كسائر الافعال اذا صارت متعدية بادخال الهمزة لم تبطل حقيقتها فاذا سلط المسكين على الطعام حتى صار طاعما فقد تم التكفير فلا حاجة الى التمليك منه وجعل التمليك فيه أصلا ترك لحقيقة الكلام وانما ألحقنا التمليك به لان الاباحة جزء من التمليك تقديرا والتمليك كله لان حاجات الفقير كثيرة وملك الطعام سبب لقضاء كلها فاذا ملكه من الفقير فكأنه قضاها كلها ومن الحوائج الاكل فصار كأنه أتى بما هو المنصوص عليه وزعم المخالف وهو أحمد بن سهل بانه لا يجوز التمليك لجواز أن لا يطعم المسكين فكان تركا للمنصوص عليه باطل لان النص واقع على ما هو جزء من الكل وهو الاباحة فعديناه الى تمليك الكل الذى يشتمل على المنصوص عليه وغيره فيكون عملا بالنص معنى والكسوة تخالف الاطعام فان الكفارة ثمة لا تتأدى الا بتمليك الثوب من الفقير لان النص ثمة يتناول التمليك لانه جعل العين كفارة اذ الكسوة بكسر الكاف اسم الثوب وبفتح الكاف اسم للفعل وهو الالباس والعين لا تصير كفارة الا بالتمليك من الفقير فلما صار النص واقعا على التمليك الذى هو قضاء الحوائج كلها لم تستقم تعديته الى ما هو جزء منها وهو الاعارة على أن الاعارة مع كونها جزأ قاصرة لانها غير لازمة لامكان الاسترداد فتكون منقضية قبل كمال المنفعة والاباحة فى الطعام لازمة لانه لا يتمكن من الاسترداد بعد الاكل فكانت كاملة فهما فى طرفى نقيض أى الاطعام والكسوة لان الاول فعل والثانى عين والفعل مع اللافعل نقيضان أو الاعارة فى الكسوة والاباحة فى الطعام فى طرفى نقيض لان احداهما جزء المنصوص عليه والاخرى كله مع التفاوت الذى بيناه وهو أن احداهما لازمة والاخرى غير لازمة وشرط التمليك فى الطعام قياسا على الكسوة غلط فى

الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به أن الاب هو الذى اختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والأب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وهكذا يشير هذا

الى

(قوله اليه) أى الى المولود له (قوله هو الذى اختص الخ) فنسب الاولاد الى الآباء حتى لو كان الاب قرشيا والام أعجمية يعد الولد قرشيا فى الكفارة والامامة الكبرى كذا قال على القارى رحمه الله فان قلت انه يعارضه قوله تعالى (ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد) فانه يشير بواسطة اللام الى ان النسب الى الامهات قيل ان اللام فى هذه الآية للملابسة وليست على الحقيقة لان النسب ليس بثابت للام بالاجماع فتأمل

الاصل والفرع أما فى الفرع فلأن الاباحة فى الاطعام منصوص عليها وأما فى الاصل فلأن ما يفعل بالكسوة ليس حكما شرعيا ليصح تعديته الى غيره واشتراط التمليك فيه يثبت ضرورة وضمنا لان الواجب علينا فعل التكفير كما فى العبادات لحقوق الله تعالى قبلنا أفعالا ابتلانا باقامتها أو كف، ماذاك الا التمليك فيزيد ضرورة فلا يقبل التعديل وسيعرف فى باب القياس ان شاء الله تعالى وفى لفظة الاطعام والكسوة والمساكين اشارة الى أن المصروف اليه صار أهلا لحاجته الى الطعام والكسوة لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة فى المصروف اليه وهى المسكنة ولان الله تعالى ما شرع صلة مالية الا للحاجة اليها ولما نص هذه الصلة بالكسوة وهى اسم لثوب يكتسى وبالاطعام وهو يقتضى الحاجة الى الطعم لان اطعام الطاعم لا يتكون كتمليك المالك علم أن سبب الاستحقاق الحاجة الى الطعام والاكتساء وان الواجب قضاء الحوائج لا أعيان المساكين وهذه الحاجة تتجدد بتجدد الايام لفقير واحد فصار المسكين الواحد باختلاف الازمنة المجددة للحاجة بمنزلة المساكين فاذا أطعم مسكينا واحدا فى عشرة أيام صار كأنه أطعم عشرة فى ساعة لوجود عدد الحوائج فيجوز باشارة النص فان قلت فقد جوزتم فى الكسوة أن يصرف عشرة أثواب الى مسكين واحد فى عشرة أيام والحاجة الى الكسوة لا تتجدد فى كل يوم وانما يحتاج اليها فى كل ستة أشهر أو نحو ذلك قلت ماذكرت حاجة اللبوس والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس فاما اذا اعتبرت جملة الحوائج فهو مالك تقديرا وقد بينا ان التكفير فى الكسوة يحصل بالتمليك وان التمليك قائم مقام قضاء جميع الحوائج فكان ينبغى أن يصح الاداء على هذا متواترا غير أن الحاجات اذا قضيت لم يكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان فقدر ذلك بيوم حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء فى يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها فى عشر ساعات لان الحاجة تتجدد بتجدد الزمان وقد تعذر الوقوف على حقيقة الحاجة فيجعل باعتبار كل ساعة كان الحاجة متجددة حكما الا أنه غير معلوم فكان التقدير باليوم أحق وتمليك الطعام مثل الثوب حتى يجوز فى عشر ساعات عند البعض أما الاباحة فلا تصح الا فى عشرة أيام لان الواحد لا يستوفى فى يوم واحد طعام عشرة مساكين فلا تتجدد الحاجة فيها الا بتجدد الايام ولا يلزم انه اذا قبض كسوتين من رجلين فى ساعة يصح وان قبضهما من رجل واحد لا يصح لان كل واحد منهما مأمور بالاداء الى الفقير فبأداء أحدهما لا يخرج الفقير عن كونه فقيرا فيكون الثانى مؤديا الى الفقير وان أدى الاول فى تلك الساعة لان أداء الاول فى حق الثانى كالعدم فلم يوجد كل واحد بالتفريق لوصول أداء كل واحد الى الفقير بخلاف ما اذا كان المعطى واحدا لانه مكلف بالتفريق لما مر وقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة فى مثل هذا اليوم ثابت بالعبارة وجوب أداء صدقة الفطر فى يوم العيد الى الفقير لانه سيق الكلام له وفيه اشارة الى انها لا تجب الا على الغنى لان الاغناء من غير الغنى لا يتصور كالتمليك من غير المالك وان الواجب الصرف الى المحتاج لان اغناء الغنى اثبات الثابت وانما يتحقق اغناء المحتاج وان المستحب أداؤها قبل الخروج الى المصلى ليحضر المصلى فارغ البال من قوت العيال فلا يحتاج الى السؤال وان وجوب الاداء يتعلق بطلوع الفجر لان اليوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس وانما يغنيه عن المسئلة فى ذلك اليوم أداء فيه وان الواجب يتأدى بمطلق المال لانه اعتبر الاغناء وذا يحصل بالمال المطلق وان الاولى ان يصرفها الى فقراء المسلمين لانه يوم عيد للاغنياء والفقراء وانما يتم ذلك للفقراء اذا استغنوا عن السؤال فيه وأن يصرف صدقته الى مسكين واحد لان الاغناء به يحصل واذا فرقها على المساكين لم يتم معنى الاغناء وما كان أتم فيما هو المنصوص عليه كان أكمل فهذه أحكام عرفت باشارة

الى أن للأب حق التملك فى مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى أنه لا يشاركه الوالد أحد فى نفقة ولده

(قوله حق التملك) أى يجوز له التصرف (قوله عند الحاجة) اعلم ان الحاجة على قسمين الحاجة الكاملة كالحاجة الى ما يبقى الروح من الطعام والشراب فيتصرف الاب عند هذه الحاجة فى مال الولد بلا ضمان والحاجة الناقصة كالحاجة الى الاستيلاد فيتصرف الاب عند هذه الحاجة فى جارية الابن بالضمان (قوله لانه مملوكه) متعلق بقوله يشير الخ ووجه للاشارة وحاصله ان الولد مملوك للاب كما يفيده لام الملك لكنه تقاعد عن افادة حقيقة الملك اجماعا فابقينا أثره فى حق التملك فى ماله عند الحاجة اعمالا للدليل بقدر الامكان (قوله والى انه الخ) معطوف على قوله الى أن للاب الخ

(قوله كالاشارة الخ) فلما لم يشاركه أحد في هذه النسبة لم يشاركه أحد في حكم هذه النسبة وهو الانفاق على الولد (قوله على ما فصلنا كل ذلك) أي بيناه بالتفصيل (قوله قطعي الدلالة الخ) اعلم الى أن المراد من قول المصنف (ايجاب الحكم) اثبات الحكم قطعا وليس المراد به اثبات الوجوب حتى يرد أن العبارة والاشارة لا يختصان باثبات الوجوب بل كما يثبتان الوجوب يثبتان الحرمة وغيرها أيضا نعم يرد على ما رامه الشارح ان الاشارة قد تكون قطعية وقد تكون ظنية كما ذكر في التقويم فكيف يستقيم ما قال الشارح رحمه الله من ان كلا من الاشارة والعبارة قطعي الدلالة على المراد ويمكن أن يجاب عنه بان مراد الشارح أن كلا منهما قطعي الدلالة على المراد في الجملة والاولى أن يقال ان مراد المصنف من قوله ايجاب الحكم اثبات الحكم مطلقا فانه لا يرد حينئذ شيء ايرادا من الايرادين المذكورين فتأمل (قوله ترجح العبارة الخ) لان الثابت بالعبارة مقصود بسياق الكلام له بخلاف الثابت بالاشارة فانه ليس المسوق له (قوله مثاله) أي مثال التعارض مع رجحان العبارة (قوله في قعر) في المنتخب قعر بالفتح تك بحيرى (قوله فالحديث الخ)

الحديث وهو معنى قوله عليه السلام أوتيت جوامع الكلم (وهما سواء في ايجاب الحكم) لان كل واحد منهما ثابت بالنظم (الا أن الاول أحق عند التعارض) لاختصاصه بالسوق (وللاشارة عموم كالعبارة) لان الثابت بالاشارة كالثابت بالعبارة من حيث ان كل واحد منهما ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فيحتمل التخصيص كالثابت بالعبارة وقال بعض مشايخنا لا يحتمل الخصوص لان العموم فيما سيق الكلام لاجله فاما ما كان بطريق الاشارة فهو زيادة على المطلوب بالنص فلا يكون فيه معنى العموم حتى يحتمل التخصيص (وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا

كما لا يشاركه في هذه النسبة أحد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي (وهما سواء في ايجاب الحكم الا أن الاول أحق عند التعارض) يعني أن كلا من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عليه السلام في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا ودينا قال عليه السلام أليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عليه السلام فذلك من نقصان عقلها ثم قال عليه السلام تقعد احداكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عليه السلام فذلك من نقصان دينها فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في أصل اللغة وبه تمسك الشافعي رحمه الله في أن أكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روى أنه عليه السلام قال أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام ولياليهن وأكثره عشرة أيام لانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة (وللاشارة عموم كالعبارة) لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل أن يكون كل منهما خاصا وأن يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة أن لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رضي الله عنه فانه عليه السلام صلى عليه سبعين صلاة وهذا كله على رأي الشافعي رحمه الله وأما على رأينا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطء الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف (وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا) عدل ههنا عن طريق

في رسائل الاركان هذا الحديث واه لا أصل له قال البيهقي لم نجده في شيء من كتب الحديث وقال ابن الجوزي هذا حديث لا يعرف وقال النووي انه باطل (قوله موضوع للنصف في أصل اللغة) فيه ان الشطر قد يجيء بمعنى البعض في منتهى الارب شطر بالفتح ميمه جيزي وبارة آن (قوله معارض الخ) ولقائل ان يقول انه لا تعارض لان الشطر وان كان موضوعا في أصل اللغة للنصف لكن المراد به في الحديث السابق البعض (قوله بما روى أنه عليه السلام الخ) في رسائل الاركان روى الدارقطني عن أبي أمامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقل الحيض للجارية البكر والثيب الثلاث وأكثره عشرة أيام فاذا زاد فهي مستحاضة (قوله في هذا المعنى) أي في أكثر مدة الحيض العبارة

(قال عموم) خلافا للقاضي أبي زيد فانه قال ان الثابت باشارة النص لا يجري فيه العموم فان العموم فيما سيق الكلام لاجله والاشارة ليست كذلك فلا يجري فيه التخصيص لانه فرع العموم (قوله منهما) أي من العبارة والاشارة (قوله فيحتمل الخ) لان العموم والخصوص من عوارض النظم (قوله صلى عليه الخ) نقله في فتح القدير عن رواية الامام أحمد رحمه الله عن ابن مسعود رضي الله عنه وهكذا في الدراية شرح الهداية (قوله وهذا كله على رأي الشافعي رحمه الله) فان الشافعي رحمه الله يقول ان السيف محاء الذنوب فلا يصلى على الشهيد (قوله من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الخ) فانه يشير الى أن للاب حق التملك في مال ولده (قوله عليه) أي على الاب (قال وأما الثابت الخ) قالوا ان الدال بدلالة النص كلام يدل على ثبوت الحكم المنطوق للمسكوت بواسطة المعنى اللازم المفهوم

منه لغة لا اجتهادا وهذه الدلالة دلالة النص وهذا المعنى يعبر عنه بالمناط (قوله وكان ينبغي الخ) لتتم المناسبة (قوله وهو من أقسام النظم الخ) هذا على رأى الشارح رحمه الله وأما على رأى الآخرين فمن أقسام النظم الدال بعبارة النص والدال باشارة النص وهكذا على ما مر (قوله وليس المراد به الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه كيف خرجت من قول المصنف بمعنى النص العبارة والاشارة فان فى كل منهما عملا بما ثبت بمعنى النص لغة والذى يفيده ظاهر اللفظ وهو المعنى اللغوى الموضوع له اللفظ فدفعه الشارح بانه ليس المراد بالمعنى فى قول المصنف بمعنى النص معناه الخ (قوله كالايلام من التأفيف) فان المعنى الموضوع له للتأفيف التكلم بكلمة أف وله معنى التزامى وهو الايلام والايذاء (قوله تمييز الخ) فيكون المعنى ما ثبت بمعنى هو لغوى للنص لا اجتهادى أى ليس موقوفا فهمه والعمل به على القياس والاجتهاد بل يعرفه أهل اللغة بالتأمل فى معانى اللغة مجازها وحقيقتها كذا قيل (قوله لانهما) أى لان المقتضى والمحذوف (قوله على من زعم الخ) وهو الامام الرازى زعما منه أن ثبوت الحكم فى دلالة النص موقوف على معرفة المعنى اللازم فيوجد أصل كالتأفيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى فيتحقق معنى القياس ولما كان ظاهرا سمى جليا (قوله لكنه) أى لكن القياس (قوله هذا) أى ان الدلالة قياس (قوله والقياس الخ) الواو للحال وهذه أربعة أدلة على أن الدلالة ليس بقياس الاول ان القياس ظنى والدلالة قطعية وفيه أن القياس قد يكون قطعيا أيضا فمن قال ان دلالة النص قياس جلى يقول انه قياس جلى قطعى حتى يثبت الحدود والكفارات بالدلالة والثانى ان القياس لا يقف عليه الا المجتهد فيحتاج القياس الى النظر والدلالة يعرفها كل من كان من أهل اللسان بغير ترتيب المقدمات والنظر والثالث ان الدلالة مشروعة قبل شرع القياس فان كل أحد يعرف ويفهم من قوله فلا تقل لهما أف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء شرع القياس أولا والرابع ان الدلالة لا ينكرها منكر القياس فلا تكون قياسا فتدبر (قوله مسامحة) فان النهى عن التأفيف ليس ثابتا بدلالة النص فكيف يكون مثالا له (قوله لهما) أى للابوين والاف صوت يدل على تضجر وقيل اسم الفعل الذى هو التضجر وهو مبنى على الكسر لالتقاء الساكنين المدغم والمدغم فيه كذا قال البيضاوى (قوله دلالة النص) هذا على خلاف ما قال الآخرون فانهم قالوا ان دلالة الكلام على ثبوت حكم المنطوق للسكوت بواسطة المعنى اللازم المفهوم منه لغة لا اجتهادا دلالة النص لا ان ذلك المعنى اللازم دلالة النص والامر هين (قوله منه) أى من المعنى الالتزامى (قوله والامثلة الخ) منها وجوب حد الزنا عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا فان المعنى الذى يفهم من الزنا الموجب للحد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل حرام مشتهى وهذا موجود فى اللواطة أيضا كذا فى التوضيح

كالنهى عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) اعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وانما يعنى به معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة فمن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه يثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا ولوضوحه سميناه دلالة لا قياسا ولسنا نعنى به ظاهر معنى اللغة ولكنا نعنى بما يؤدى اليه معنى اللغة كالضرب فله معنى لغوى وهو استعمال آلة التأديب فى محل صالح له بالايقاع عليه وهو يفضى الى الايلام وهو مستفاد من المعنى اللغوى وليس بعين المعنى اللغوى فصار الضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا بل لعبا فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما أدى اليه المعنى اللغوى دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا قياس وقال بعض مشايخنا دلالة النص والقياس سواء لان القياس ليس الا اثبات مثل حكم المنصوص عليه

العبارة والاشارة وكان ينبغى أن يقول أما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من أقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوى الموضوع له بل معناه الالتزامى كالايلام من التأفيف وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا أو عقلا وقوله لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم أن دلالة النص هو القياس لكنه خفى والدلالة جلى وكيف يكون هذا والقياس ظنى لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من أهل اللسان وأيضا كانت هى مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكر القياس (كالنهى عن التأفيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد) فى المثال مسامحة والاولى أن يقول كحرمة الضرب الذى يوقف عليه من النهى عن التأفيف والمقصود واضح يعنى أن قوله تعالى فلا تقل لهما أف معناه الموضوع له النهى عن التكلم بأف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذى هو الايلام دلالة النص وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة

في غيره بمثل المعنى الذي تعلق به الحكم في الاصل وهو موجود في الدلالة غير أن المعنى الموجب اذا كان خفيا يسمى قياسا واذا كان جليا يسمى دلالة وليس كذلك فان التأفيف حرم بقوله تعالى فلا تقل لهما أف وهو كلمة كراهية تذكر عند التضجر وله صورة معلومة ومعنى مقصود لاجله تثبت الحرمة وهو الاذى وهذا معنى يفهم منه لغة حتى شارك فيه غير الفقهاء أهل الرأي والاجتهاد كمعنى الايلام من الضرب ثم يتعدى حكمه الى الشتم والضرب بذلك المعنى لان الاذى الموجود في التأفيف موجود فيهما زيادة فهذا دلالة وليس بقياس فالقياس استنباط علة من النص بالرأي ظهر أثرها في الحكم شرعا لا لغة كما يقول في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل انه معلول بالقدر والجنس بالرأي فان ذلك لا يتناوله صورة النظم ولا معناه اللغوي بيانه أن قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة الخ معناه بيعوا اذ الباء للالصاق فيقتضي فعلا والامر للايجاب والبيع مباح فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط والمماثلة لا تجب في موضع لا يتصور فيه المماثلة لانه يصير تكليف ما ليس في الوسع فلما أوجب التسوية في هذه الاموال دل أنها أمثال متساوية ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس فكل موجود من المحدثات موجود بصورته ومعناه فانما تقوم المماثلة بهما فالاول مسو للصورة والثاني مسو للمعنى والمراد بالمثل القدر وبالفضل الفضل على القدر فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر فاذا وجدنا الارز وغيره أمثالا متساوية لوجود الكيل والجنس فيجب فيها المماثلة وكان الفضل على المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فيحرم بطريق القياس وان مثل هذا الاعتبار والاستنباط في الدلالة فهي مكشوفة القناع مرفوعة اللثام كاسمها فكل عربي سمع آية التأفيف يفهم حرمة الضرب والشتم لانه يعرف ببديهة العقل أن المعنى الذي لاجله ثبت الحرمة هو الاذى حتى ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ أو كان من قوم يستعملونه للتراحم أو الاكرام لا يحرم التأفيف في حقه فبهذا التقرير الواضح والبيان اللائح يتبين أنهما لا ينخرطان في سلك واحد كما زعموا (والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض) أي الثابت بدلالة النص مثل الثابت باشارة النص لان أحدهما ثابت بمعناه لغة والآخر بنظمه الا أنه عند التعارض دون الاشارة لوجود النظم والمعنى فيها ولم يوجد في الدلالة غير المعنى فترجحت الاشارة بما اختصت به وهو النظم فكلاهما من باب البلاغة غير أن ذا لفظ تضمن معنيين وهذا اللفظ في محل خاص تضمن

الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات (والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض) يعني أن الدلالة أيضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة أولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما أوجب الكفارة على الخاطئ بعبارة النص وهو أدنى حالا فالاولى أن تجب على العامد وهو أعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رحمه الله في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي وأيضا هو كل المذكور فعلم أنه لا جزاء له سوى جهنم

(قوله أي بالدلالة) (قال التعارض) أي بين الثابت بالاشارة والثابت بالدلالة (قوله في كونها قطعية الخ) فيه أن الدلالة قد تكون قطعية وقد تكون ظنية اذا كان وجود المناط في المسكوت ظنيا ويمكن أن يقال ان مراد الشارح ان الدلالة قطعية في الجملة والاولى أن يقال في توجيه عبارة المتن ان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في الاضافة الى النص دون الرأي (قوله أولا) فان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم لمدلول النص قال بحر العلوم ان دلالة الاشارة دلالة غير مقصودة وأما دلالة النص فقد تكون مقصودة فكيف تقدم الاشارة على دلالة النص مطلقا فالحق أنه ينظر عند التعارض فما كان منهما أكثر قوة يكون أحق بالعمل (قوله ومثاله) أي مثال تعارض الاشارة والدلالة مع رجحان الاشارة (قوله ومن قتل مؤمنا خطأ) كان يرى شخصا ظنه صيدا فاذا هو آدمي (فتحرير رقبة) أي فعليه تحرير نسمة (قوله وهو أدنى الخ) أي والحال أن الخاطئ أدنى حالا أي من العامد لانه معذور بعذر الخطا وقد عرفت القتل عمدا والقتل خطأ والدية فتذكر (قوله أن تجب) أي الكفارة (قوله وهو أعلى الخ) أي والحال أن العامد أعلى حالا أي من الخاطئ في الجناية ثم اعلم أنه نقل عن الشافعي رحمه الله أنه يجب في دلالة النص أولوية المسكوت وبهذا قال الشارح وهو أعلى الخ وعندنا لا يجب بل المعتبر وجود المناط سواء كان المسكوت أولى أو مساويا (قوله في وجوب الكفارة) أي بدلالة النص الوارد في ايجاب الكفارة في القتل خطأ وفيه بحث لان ما شرع ماحيا للذنب لا يلزم أن يكون ماحيا لذنب آخر مثله أو لذنب هو فوقه لعدم تعقل المعنى فكيف يدل النص الوارد في القتل خطأ على وجوب الكفارة في القتل عمدا فتأمل (قوله اسم للكافي) على ما مر فتذكر (قوله هو كل المذكور) أي المراد بالجزاء كل الجزاء لا بعض الجزاء

(قوله لو كان كذلك الخ) أى لو كان الجزاء الكافى التام للقاتل عمدا جهنم لما وجب فى الدنيا على القاتل عمدا الدية والقصاص واللازم باطل فانه يقتل الحر بالحر و بالعبد ولا يقتل الوالد اذا قتل ابنه عمدا بل تجب الدية فى ماله كذا فى الدر المختار فالملزوم مثله فعلم أن المراد من قوله تعالى فجزاؤه الخ جزاء الآخرة فيكون المعنى أن جميع جزاء الآخرة للقاتل عمدا جهنم فلا ضرر لو كان وجوب الكفارة عليه من جزاء الدنيا (قوله لانا نقول الخ) حاصله أن المراد الجزاء التام الكافى لكن المذكور فى الآية جزاء الفعل وهو جهنم فى العمد لا غير وأما الدية أو القصاص فهو جزاء المحل أى المقتول فانه حق لأولياء المقتول فلا يضر ثبوتهما لارادة الجزاء التام الكافى (قوله ذلك) أى أن القصاص جزاء الفعل (قوله ثبت بنص آخر) وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف الآية وفيه أنه لما زيد القصاص بعبارة النص الوارد فى القصاص صارت

اشارة قوله تعالى فجزاؤه جهنم الخ متروكة فيجوز أن يراد وجوب الكفارة على القاتل عمدا بدلالة النص الوارد فى القتل خطأ فتأمل (قوله يصح اثبات الخ) فانه لابد لاثبات الحدود والكفارات من دليل قطعى لانها تدرأ بالشبهات والقياس دليل فيه شبهة فان قيل ان خبر الواحد ظنى فيه شبهة مع أنه يثبت بالحدود والكفارات قلت ان الشبهة فيه انما هو فى طريق ثبوته لا فى أصله فانه فى الاصل من السنة بخلاف القياس فان فى أصله شبهة تأمل (قوله بالاول) أى الدلالة (قوله دون الثانى) أى القياس (قوله وهذا) أى كون القياس ظنيا (قوله وأما اذا كان) أى القياس (قوله فهو يساوى الخ) على ما مر فى صدر الكتاب

معنى عاما (ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس) لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأى فكان دليلا فيه شبهة والحدود تسقط بالشبهات فكيف يثبت ما يسقط بالشبهة بدليل فيه شبهة مثاله ما روى أن ماعزا زنى وهو محصن فرجم فرجمه ثبت بالنص ورجم من سواه ثبت دلالة لانا نعلم بالاجماع أن السبب الموجب فى حق ماعز زناه فى احصانه لا كونه ماعزا وهذا السبب يعم غيره فكذلك حكمه وكذلك كفارة الافطار تجب على الاعرابى الذى جامع امرأته فى نهار رمضان بالنص وعلى غيره بدلالة النص لان النبى عليه السلام انما أوجب الكفارة على الاعرابى لجنايته لا لكونه أعرابيا فمن وجد منه مثل تلك الجناية ثبت الحكم فى حقه دلالة ولا يقال ان الحكم ثبت فى حق غيره بالاجماع لانه علم بالاجماع أن الحكم فى حق غيره ثبت بمعنى النص وكذلك تجب الكفارة بالاكل والشرب عندنا بدلالة النص دون القياس لانه عليه السلام انما أوجب الكفارة فى الوقاع باعتبار انه افساد لصوم رمضان وهتك لحرمة الشهر لان وجوب الكفارة بطريق الزجر والعقوبة فكان المؤثر فى وجوبها جهة المعصية فى ذلك الفعل والوقاع ليس بجناية لعينها لانه تصرف فى بضع مملوك له بل باعتبار ما ذكرنا ألا ترى أن الاعرابى سأل عن الجناية فانه قال هلكت وأهلكت ولم يرد به الهلاك الحقيقى فعلم انه أراد به الهلاك الحكمى بسبب المعصية لانها مفضية الى الهلاك لكونها مفضية الى الكفر وهو هلاك حكما لقوله تعالى أومن كان ميتا فأحييناه أى كافرا فهديناه ولهذا يقسم ماله بين ورثته اذا لحق بدار الحرب مرتدا ويحكم بلحاقه ويعتق مدبروه وأمهات أولاده وانما أجاب

جهنم ولا يقال لو كان كذلك لما وجب عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل وأما جزاء الفعل فهو الكفارة فى الخطأ وجهنم فى العمد ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر (ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس) أى لأجل أن الدلالة قطعية والقياس ظنى يصح اثبات الحدود والكفارات بالاول دون الثانى وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة وأما اذا كان بعلة منصوصة فهو يساوى الدلالة فى القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذى ثبت عليه بالعبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز وصحابى فكل من كان كذلك يرجم ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر أيضا واثبات حد قطع

فتذكر (قوله الذى ثبت الخ) صفة ماعز روى الترمذى عن أبى هريرة قال جاء ماعز الاسلمى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال انه قد زنى فأعرض عنه ثم جاء من شقه الآخر فقال انه قد زنى فأعرض عنه ثم جاء من شقه الآخر فقال يا رسول الله انه قد زنى فأمر به فى الرابعة فأخرج الى الحرة فرجم بالحجارة (قوله فكل من كان كذلك) أى زانيا محصنا وقد عرفت معنى الاحصان فتذكر وطريق الرجم ما فى الدر المختار ويرجم محصن فى فضاء حتى يموت ويصطفون كصفوف الصلاة لرجمه كلما رجم قوم تنحوا ورجم آخرون انتهى (قوله ولكن الخ) الغرض منه دفع توهم نشأ من الكلام السابق وهو أن ثبوت حد الزنا بالرجم على غير ماعز اذا زنى وكان محصنا بالدلالة فقط لا بغير الدلالة وحاصل الدفع انه ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر أيضا عبارة ولا بأس فى أن يثبت حكم بدليلين دلالة النص وعبارة النص (قوله بنص آخر أيضا) وهى آية منسوخة التلاوة باق حكمها (الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله) والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة كذا فى المرقاة (قوله واثبات الخ) بالرفع معطوف على قوله اثبات حد الخ

رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية لان الجواب بنى على السؤال واذا بنى الجواب على الجناية على الصوم لا على نفس الوقاع فهو آلة الجناية يثبت الحكم في الاكل والشرب دلالة لان معنى الجناية فيهما أوفر اذ دعوة النفس اليهما أكثر فكانا بشرع الزاجر أحق ومن ذلك ان الكفارة لما وجبت على الرجل بالنص بجناية الافطار وجبت على المرأة دلالة لان الجماع جناية تعمهما ومن ذلك أن النبي عليه السلام قال للذى أكل وشرب ناسيا دم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك ثم أثبتنا هذا الحكم في الوطء ناسيا بدلالة النص لا بالقياس اذ القياس يقتضى فساد الصوم لان تفويت ركن الصوم حقيقة لا يختلف بالنسيان والعمد والمعدول عن القياس لا يقاس عليه غيره ولكن لما كان معنى النسيان لغة انه مطبوع عليه ومدفوع اليه خلقة ولا صنع لأحد فيه فكان سماويا محضا فكان مضافا الى صاحب الحق فكان عفوا والجماع ناسيا كالاكل ناسيا في هذا المعنى فيثبت الحكم فيه بدلالة النص فان قلت الجماع ليس نظير الاكل والشرب لان النسيان في الاكل والشرب يغلب لان وقت أداء الصوم وقت للاكل عادة ووقت للاسباب المفضية الى الاكل من التصرف في الطعام وغير ذلك فيبتلى فيه بالنسيان غالبا وهو ليس بوقت للوقاع عادة ولان الصوم يضعفه عن الوقاع ولا يحوجه الى ذلك كما يحوجه الى الاكل لان بالصوم تخلو المعدة وخلو المعدة يحمله على الاكل فينبغى أن لا يجعل جماع الناسى في الصوم عذرا كالاكل ناسيا في الصلاة لانهما نادران قلت وللاكل والشرب مزية في أسباب الدعوة ولكن الميل اليهما قاصر في حاله لانه لا يغلب البشر وأما الوقاع فقاصر في أسباب الدعوة ولكنه كامل في حاله لان هذه الشهوة تغلب البشر حتى لا يصبر عن الجماع ويذهب من قلبه كل شئ سوى ذلك المقصود فتكون هذه الزيادة بمقابلة ذلك القصور فاستويا فصح الاستدلال ومن ذلك أن القضاء لما وجب على المفطر بعذر السفر والمرض بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وجب على المفطر بغير عذر بدلالة النص ومن ذلك أن النبي عليه السلام قال لا قود الا بالسيف وأراد به الضرب بالسيف لا قبضه ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود وهو الجناية بالجرح والحكم جزاء يبتنى على المماثلة في الجناية فكان ثابتا بذلك المعنى واختلف في ذلك المعنى فقال أبو حنيفة رحمه الله هو الجرح الذى ينقض البنية ظاهرا وباطنا فلا يثبت هذا الحكم فيما لا يماثله في هذا المعنى وهو الحجر والعصا ويثبت فيما يماثله في هذا المعنى وهو الرمح والخنجر وقالا هو ما لا تطيق النفس احتماله فتهلك سواء كان جرحا أو لم يكن حتى قالا بوجوب القود بالقتل بالحجر العظيم والخشب العظيم بدلالة النص لان القصاص وجب عقوبة لما ارتكب من الكبيرة التى هى قرينة الشرك وزجرا عن هتك حرمة الانفس وهتك حرمتها بما لا يطيق حمله ولا يبقى معه فأما الجرح فهو تمزيق للجلد والجسد فوسيلة الى الهلاك فما يكون بغير الوسيلة كان أتم وله أن المعتبر في كل فعل هو الكمال لما في النقصان من شبهة العدم فلا يجعل الناقص أصلا بل الكامل يجعل أصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فأما أن يجعل الناقص أصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات فلا وهنا الكامل ما ينقض البنية ظاهرا وباطنا فهو الكامل في النقض على مقابلة كمال الوجود لانه موجود ظاهرا وباطنا وقولهما ان الجرح على البدن وسيلة فلا كذلك لانا لا نعنى بالقتل الجناية على الجسم والروح اذ لا تتصور الجناية على الروح من العباد والجسم تبع وانما نعنى به الجناية على النفس اذ القصاص مقابل بذلك قال الله تعالى أن النفس بالنفس والمقصود هو النفس التى هى معنى الانسان ومعنى الانسان خلقه بدمه وطبائعه

الطريق على من كان ردأ لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارة بالدلالة اثبات الكفارة على امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابى حين جامع

(قوله ردأ لهم) أى القاطع الطريق في القاموس الردء بالكسر العون (قوله بدلالة قوله تعالى ويسعون الخ) فان عبارة النص توجب حدا على المحاربين والمحاربة صورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق والردء أيضا يوجد فيه هذا المعنى فهو كالمقاتل كذا قيل (قوله على امرأة الخ) وما قيل من انه لم يوجد من المرأة فعل وانما المرأة محل لفعل الرجل ففيه أن تمكين المرأة الرجل للوطء فعلها (قوله بدلالة نص ورد الخ) روى البخارى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال بينما نحن جلوس عند النبى صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله هلكت قال ما لك قال وقعت على امرأتى وأنا صائم فقال رسول الله هل تجد رقبة تعتقها قال لا قال فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس فمكث النبى صلى الله عليه وسلم فبينا نحن على ذلك أتى النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم فقال أين السائل قال أنا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل أعلى أفقر منى يا رسول الله فوالله ما بين لابتيها يريد الحرتين أهل بيت أفقر من أهل بيتى فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ثم قال أطعمه أهلك

فقد عرف أن الانسان بصورته ومعناه لا بمعناه دون صورته كما يذهب اليه الفلاسفة كذا ذكره بدر الائمة فالجناية عليها انما تتم باراقة الدم ليقع على معناه قصدا ولهذا كان الغرز بالابرة موجبا القود لانه مسيل للدم مؤثر في الظاهر والباطن ومن ذلك ان حد الزنا يجب باللواطة على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء شهوة الفرج بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة فالحرمة في اللواطة آكد شرعا وعقلا فتلك الحرمة لا تنكشف بكاشف تما بخلاف حرمة القتل وسفح الماء فيها أكثر فالولد لا يتخلق في هذا المحل أصلا وربما يتخلق والدعة فيعبد الله تعالى وفي الاشتهاء مثله لان ذا بمعنى الحرارة واللين ومن لا يعرف الشرع لا يفصل بينهما فيعدى الحكم اليها بعموم معنى الزنا الا أن أبا حنيفة رحمه الله يقول الكامل أصل في كل باب خصوصا فيما يسقط بالشبهات والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا فولد الزنا هالك حكما لعدم من يربيه لانه لا يعرف له والد لينفق عليه وبالنساء عجز عن الاكتساب والانفاق ولهذا قرن الله تعالى الزنا بقتل النفس حيث قال ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون وليس في اللواطة هذا المعنى بل فيها مجرد تضييع الماء بالصب في محل غير منبت وذلك يحل بالعزل وفي الزنا افساد فراش الزوج لاشتباه النسب وليس في اللواطة فساد الفراش فلم يساوه جناية والحدود شرعت زوجرا وليس اللواطة كالزنا في الحاجة الى الزاجر لان الزاجر انما يحتاج اليه فيما يغلب وجوده وهو الزنا لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واللواطة لا يرغب فيها الا الفاعل فاما المفعول به ففي طبعه ما يمنع عنها فسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يسقط بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل ألا ترى أن حرمة الدم والبول آكد من حرمة الخمر ثم الحد يجب بشرب الخمر ولا يجب بشرب الدم والبول للتفاوت في دعاء الطبع وقد قال الشافعي ان الكفارة لما وجبت بقتل الخطأ بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فتجب الكفارة في العمد بدلالة النص لان وجوب الكفارة باعتبار القتل دون صفة أصل القتل الخطأ لان الخطأ عذر مسقط لحقوق الله تعالى فلما وجبت الكفارة مع قيام العذر فبدونه أولى وكذلك قال لما وجبت الكفارة باليمين المعقودة اذا صارت كاذبة بالحنث فلان تجب في الغموس وهي كاذبة في الاصل أولى فصار دلالة عليه لقيام معنى النص فيه وزيادة الا أنا نقول الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة أما العبادة فلأنها تتأدى بالصوم والتحرير واطعام المساكين والكل عمل وغير عبادة لا يتأدى بالعبادة وأما العقوبة فلأنها تجب جزاء على ارتكاب محظور والعبادة لا تجب جزاء على فعل محظور بل تجب ابتداء باعتبار انه الهنا ونحن عبيده وللمالك أن يتصرف في مملوكه على ما يشاء وكذا لفظة الكفارة منبئة أن السابق جناية لأنها كاسمها ستارة فيقتضي قصاصا وقاحي تستره فلا تجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة لتحصل الملاءمة بين السبب والمسبب ألا ترى أن العقوبات المحضة سببها محظور محض والعبادات المحضة سببها مباح محض فالمتردد يستدعي سببا مترددا ضرورة والقتل العمد كبيرة محضة بمنزلة الزنا والسرقة فلا يصلح سببا للكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة كالمباح المحض لا يصلح سببا مع رجحان معنى العبادة في كفارة اليمين والقتل حتى لا تتداخل بالاجماع وكذا الغموس

في رمضان عمدا وعلى كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه أعرابي مخصوص أو رجل واثبات الكفارة على من أكل أو شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة لأجل أنه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد الصوم من الأكل والشرب والوطء تجب فيه الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رحمه الله أنكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عند

(قوله وعلى كل من يفعل الخ) معطوف على قوله على امرأة الخ (قوله سواه) أي سوى ذلك الاعرابي (قوله لانه الخ) دليل للاثبات في قوله اثبات الكفارة الخ (قوله عليه) أي على ذلك الاعرابي (قوله لفساد صومه) أي بالجناية عمدا في نهار رمضان (قوله واثبات الخ) معطوف على اثبات الكفارة الخ (قوله هذا نص) أي نص الاعرابي (قوله افساد الصوم) أي بالجناية الكاملة في نهار رمضان عمدا فلا يرد أنا لا نسلم أن الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بالحصا لأنها تعلقت بالافساد على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالحصا لانه غير غذاء كذا قال ابن الملك (قوله الا بالجماع) أي لا بالاكل والشرب عمدا لان الكفارة انما شرعت في الوقاع ونحن نقول ان شرع الكفارة في الوقاع معقول المعنى وهذا يفهم عرفا فان وقوع ما هو مباح في نفسه كجماع زوجته لا يوجب الكفارة بل الكفارة للجناية الكاملة في صوم رمضان عمدا بالافساد وهو متحقق في الاكل والشرب عمدا أيضا فيجب الكفارة ههنا أيضا (قوله بل الجماع فقط) بل الجماع التام ولهذا لا يجب الكفارة عند الشافعي على المرأة (قوله ولهذا) أي لانكار الشافعي هذه الدلالة قالوا أي الاصوليون ان الخ

محظور محض كالزنا فلا يصلح سببا للكفارة لان الكذب بدون الاستشهاد بذكر الله حرام محض فمعه أحق وأما الخطأ فدائر بين الوصفين أما وصف الاباحة فلانه قصد بالرمى الصيد أو الكافر وهو مباح وأما وصف الحظر فلانه ترك التروى والتأنى فى ذلك وكذلك المعقودة فيها تردد فانها عقد مشروع ابتداء لما فيها من تعظيم المقسم به وقد أمر الشرع به فى بيعة الرسول وفيها معنى الحظر من حيث انها عند الحنث تنقلب كذبا والكفارة انما تجب باليمين عند الحنث ولا يلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه تجب الكفارة عند أبى حنيفة رحمه الله وان كان محظورا محضا لان فيه شبهة الخطا من حيث ان الآلة غير موضوعة للقتل بأصل الخلقة وانما هو آلة التأديب والمحل قابل للتأديب فلتمكن الشبهة من حيث الآلة يصير الفعل فى معنى الدائر والكفارة مما يحتاط فى ايجابها لان الغالب فيها جهة العبادة والعبادات مما يحتاط فى ايجابها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقة السبب واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم تلزمه الكفارة مع وجود الشبهة حتى لم يجب القود لان الشبهة هنا فى محل الفعل وهو كونه كافرا حربيا حتى لا يستدام سكناه فى دارنا ويترك أن يرجع الى دار الحرب ويرث من أهل الحرب فدل أنه من أهل الحرب ودماء أهل الحرب غير معصومة فاعتبرت فى اسقاط القود لان القصاص مقابل بالمحل من وجه وان كان جزاء الفعل فى الحقيقة لانه جزاء القتل ولهذا يتعدد بتعدد الفاعل مع اتحاد المحل لقوله تعالى أن النفس بالنفس ولهذا لا تجب الدية مع القصاص لان الدية بدل المحل فلا يراق الدم المعصوم على التأبيد بمقابلة غير المعصوم على التأبيد اذ القصاص مبنى على المماثلة وأما الفعل فعمد محض لا تردد فيه اذ الكلام فيه والكفارة جزاء الفعل المحض لانها ستارة ولا تستر الا الفعل والواجب بازاء المحل يجب جبرا ويتحد باتحاد المحل والعشرة اذا قتلوا رجلا خطأ تتعدد الكفارة وتتحد الدية فعلم أن الكفارة جزاء الفعل والدية بدل المحل وفى مسئلة الحجر العظيم الشبهة فى نفس الفعل اذ الشبهة فيه من قبل الآلة اذ هى غير موضوعة للقتل والآلة داخلة فى فعل العباد ولما عرف فى الكلام ان الآلة متممة للقدرة الناقصة فالقصور فى الآلة يورث الشبهة فى فعل العبد ضرورة واعتبار هذه الشبهة الآلية أثر فى القصاص بالسقوط حتى لم يجب للشبهة وفى الكفارة بالثبوت حتى وجبت لاعتبار هذه الشبهة وقال الشافعى أيضا يجب سجود السهو على من زاد أو نقص فى صلاته عمدا لان وجوب السجود عليه عند السهو باعتبار تمكن النقصان فى صلاته وذلك موجود فى العمد زيادة فيثبت الحكم فيه بدلالة النص وقلنا لا يجب سجود السهو بالعمد ولا يصلح أن يكون السهو دليلا على العمد لما بينا (والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) اعلم أن الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص أما عند من يقول بأن المعانى لا عموم لها لان المعنى واحد وانما كثرت محاله فظاهر لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص والتخصيص يستدعى سبق العموم وأما على قول من يقول ان المعانى لها عموم وهو الجصاص وغيره فلان معنى النص اذا ثبت علة لم يحتمل أن يكون غير علة وفى التخصيص ذلك بيانه أن من قال الموجب لحرمة التأفيف فى موضع النص هو الاذى فقد قال بأن الشرع جعله علة الحرمة أينما وجد حتى يمكنه التعدية فمتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم تكن علة الحرمة فكأنه قال هو علة وليس بعلة وهو تناقض

أمثال هذه الاحكام فى الدلالة لا يحسن لان الشافعى رحمه الله لم يعرف هذا مع أنه من أهل اللسان فكان ينبغى أن يعدف القياس ومثل هذا كثير لناوله (والثابت به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له) اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع له لا لفظ ولأن العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل أن يكون غير علة بأن يوجد الاذى ولم توجد الحرمة فأينما وجدت

(قوله مع انه من أهل اللسان الخ) ومن شرط الدلالة أن يكون المعنى الذى هو المناط للحكم مفهوما عند أهل اللسان وقد اشتبه على الشافعى ويمكن أن يقال ان ذلك المعنى لم يشتبه على الشافعى بل فهمه أهل اللسان من الشافعى وغيره من حديث الاعرابى وهو الجناية الكاملة فى صوم رمضان عمدا فيكون من باب الدلالة الا أنه اشتبه على الشافعى أن تعلق الحكم بنفس تلك الجناية أو بالجناية المقيدة بالوقاع فلذا خفى عليه حكم المسكوت فجاز الاختلاف فى الدلالة بأن تكون خفية على بعض وجلية على بعض (قال به) أى بالدلالة (قوله ولأن العلة الخ) معطوف على قوله اذ العموم الخ (قوله اذا ثبت كونه علة للحرمة) أى لحرمة التأفيف والضرب والشتم ومن ههنا قيل ان التأفيف لو كان فى عادة قوم للتعظيم لم يحرم عليهم (قوله لا يحتمل الخ) وفى التخصيص جعله غير علة واخراجه عن العلية وهذا لا يمكن فلا يحتمل التخصيص

(وأما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه عليه فان ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى فكان كالثابت بالنص) اعلم ان المقتضى مفعول فعل الاقتضاء وهو الطلب فيكون المقتضى مطلوبا من جهة المقتضي فاللفظ الظاهر هو المقتضي والثابت لتصحيح هذا الظاهر هو المقتضى أى يقتضي هذا الظاهر المنطوق عند الاحتياج المضمر الذى لم ينطق به ويقال المقتضى جعل غير المذكور مذكورا تصحيحا للمذكور ثم له شرائط منها ان يثبت به شروط الشيء ولا يثبت به ركن ذلك الشيء لان الشرط تابع والركن ما يقوم ذلك الشيء وبه تتم الماهية فكيف يثبت تبعا ما به القوام أم كيف ينقلب الركن شرطا وتابعا وفيه جعل ما هو داخل فى الماهية خارجا عنها ولهذا قلنا لا يخاطب الكافر بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه حينئذ يكون الايمان تابعا اقتضاء فيكون الايمان تبعا للشرائع لان الشرط تابع للمشروط فيكون فيه جعل المتبوع تابعا التبعه اذ الشرائع تبع الايمان وكذا لو قال الرجل لعبده كفر بهذا العبد عن يمينك فاعتقه لا يصح التكفير لان التكفير بالمال لا يصح الا بعد عتقه وعتقه لا يثبت اقتضاء لان الاهلية تكون بالحرية وهى أصل فلا يثبت اقتضاء وكذا لو قال لعبده تزوج أربعا لا يثبت العتق اقتضاء لما بينا ومنها أن تثبت بشرائط المقتضى لا بشرائط نفسه لانه ثبت ضمنا وتبعا للمقتضى كان المنظور اليه الأصل المتضمن دون التبع ومنها أن لا يصرح بهذا الثابت اقتضاء بل الشرط أن يذكر المقتضى فحسب لانه لو صرح به لم يبق مقتضى واذا ثبت هذا فنقول المقتضى زيادة على النص شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيحه

العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعميما (وأما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا بشرط تقدمه فان ذلك أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضى) فى هذه العبارة توجيهان أحدهما أن يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى وأما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أى المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة أولى من تقدم بالماضى ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينه أعنى الثابت بدلالة النص وثانيهما أن يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أى الحكم الذى نحن فى تعريفه مضافا الى النص المقتضى بواسطة المقتضى فان النص المقتضى دال على المقتضى وهو دال على حكمه فحينئذ يكون قوله فان ذلك أمر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون محل قوله فما لم يعمل النص على قوله وأما الثابت

(قوله ولا يسمى الخ) جواب سؤال مقدر تقريره ان الحرمة لما وجدت أينما وجدت العلة فهذا عموم وحاصل الدفع أن هذا شمول بالنظر الى شمول المناط أى العلة وليس نفس اللفظ دالا على العموم ولا يسمى هذا الشمول عموما فى الاصطلاح (قوله قال الا بشرط الخ) خرج به المحذوف فان الشرط يصحح المشروط ولا يغيره والمحذوف يغير المذكور اذا تكلم به على ما سيجيء من المصنف فتدبر (قال لصحة ما تناوله) أى لصحة ما تناوله النص وهو المدلول المطابقى للنص (قال فصار هذا الخ) هذا كالنتيجة لقوله فان ذلك الخ (قوله فما لم يعمل الخ) أى فشيء لم يعمل النص أى لم يفد حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على النص (قوله فان ذلك الخ) تعليل لشرط التقدم وليس داخلا فى تعريف المقتضى بالفتح (قوله اقتضاه النص) أى اقتضاء يوجب تقدم المقتضى على النص فلا يرد أن اقتضاء النص لا يوجب تقدم المقتضى فلا يكون قول المصنف فان ذلك أمر الخ دليلا مطابقا للمدعى (قوله أى المقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله بواسطة الاقتضاء) أى اقتضاء النص اياه (قوله فحينئذ يكون الخ) لما كان اشارة هذا فى قول المصنف فصار هذا الى المقتضى بالفتح فصار المعنى فصار هذا اى المقتضى بالفتح مضافا الى النص المقتضى بالكسر بواسطة المقتضى بالفتح فيلزم كون الشيء واسطة لنفسه دفعه الشارح بانه حينئذ يكون قول المصنف المقتضى بالفتح بمعنى الاقتضاء مجازا (قوله بالاضافة) أى باضافة لفظ التقدم الى الضمير المجرور الراجع الى ما (قوله أولى) بل الصواب كما لا يخفى (قوله به) أى بالمقتضى اسم مفعول (قوله أن يكون الاقتضاء) أى الاقتضاء الواقع فى قول المصنف وأما الثابت باقتضاء النص (قوله بمعنى المقتضى) على صيغة اسم المفعول (قوله وهو المقتضى) أى ذلك الشرط المقتضى اسم مفعول (قوله وهو) أى المقتضى اسم مفعول (قوله فحينئذ يكون الخ) أى فحين التوجيه الثانى يكون الخ وفيه أن هذا التخصيص ليس فى محله فان قول المصنف فان ذلك أمر الخ على التوجيه الاول أيضا دليل لشرط التقدم على ما مر منا فافهم

(قوله بواسطة قوله الخ) لأن النص ليس بعامل فى الحكم الثابت بالمقتضى اسم مفعول الا بواسطته (قوله بينهما) أى بين قوله فما لم يعمل الخ وقوله وأما الثابت الخ (قال وعلامته الخ) قال صاحب الدائران المحذوف لما دخل فى تعريف المقتضى واشتبه الفرق بينهما أزال المصنف الاشتباه و بين الفرق بينهما بقوله وعلامته الخ أقول ان المحذوف ليس داخلا فى المقتضى وقد خرج من تعريفه بقوله الا بشرط الخ على ما قدمر فقول المصنف وعلامته الخ ليس الا لزيادة الايضاح تأمل (قال المذكور) أى الكلام المذكور وهو المقتضى (قوله أن لا يتغير المقتضى) على صيغة اسم الفاعل عند ظهوره أى المقتضى على صيغة اسم المفعول وهذا ايماء الى أن قول المصنف لا يلغى بمعنى لا يتغير وضميره راجع الى المذكور والمراد به المقتضى اسم فاعل فلا تصغ الى قول من قال ان قول المصنف ولا يلغى عند ظهوره تفسير لقوله يصح به المذكور (قوله اذا قدر) أى فى العبارة (قوله كما فى قوله تعالى) اى حاكيا عن قول اخوة يوسف ليعقوب حين أخذ يوسف بنيامين ورجوعهم بدونه الى أبيهم (قوله و يتغير الخ) لانه قبل الظهور كان منصوبا بالمفعولية و بعد الظهور صار مجرورا بالاضافة (قوله القاعدتان) الاولى أنه لا يقع التغير عند ظهور المقتضى والثانية أنه يقع التغير عند ظهور المحذوف (قوله بقوله تعالى الخ) هذا نقض للقاعدة الثانية (قوله فقلنا اضرب)

فقد اقتضاه النص فصار المقتضى مع حكمه حكمين للنص لكن حكمه بواسطة المقتضى كشراء القريب يثبت به الملك والعتق وان لم يوجب العتق بنفسه ولكن الملك لما ثبت بالشراء صار حكمه وهو العتق مع الملك حكمين للشراء لكن العتق بواسطة الملك ولما أضيف المقتضى مع حكمه الى النص صار بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس حتى ان القياس لا يعارض شيأ من هذه الاقسام (وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف) أى علامة المقتضى أن يصح به المقتضى ولا يلغى اذا ظهر المقتضى

بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما (وعلامته أن يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف) يعنى أن علامة المقتضى أن لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان أكلت فعبدى حر فاذا قدر المقتضى بأن يقول ان أكلت طعاما لا يتغير باقى الكلام عن سننه فى اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف اذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما فى قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل و يقال واسأل أهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل و يتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن تنتقض القاعدتان بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقى بتقديره مع انه محذوف وبقوله أعتق عبدك عنى بألف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فانه يتغير الكلام حينئذ مع أنه مقتضى لانه يصير حينئذ مأمورا باعتاق عبد الآمر و يكون قبل ذلك مأمورا باعتاق عبد المأمور ولهذا قيل ان الفرق بينهما أن المقتضى شرعى والمحذوف لغوى وأمثاله وقيل ان المقتضى والمقتضى كلاهما يرادان فى الاقتضاء بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير و بالجملة فالمحذوف فى حكم المقدر

أى ياموسى (قوله لا يتغير الكلام) قال أعظم العلماء رحمه الله انه تغير الكلام ههنا لان الانفجار كان مرتبا على الامر بالضرب بالعصا قبل الظهور وصار مرتبا على الانشقاق بعد الظهور وفيه أن مثل هذا التغير يتحقق فى المقتضى أيضا عند ظهوره ألا ترى أن الاعتاق فى المثال المشهور للمقتضى من الشرعيات أى قوله أعتق عبدك عنى بألف غير مرتب على شئ وبعد ظهور المقتضى اذا قيل بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق صار الاعتاق مرتبا على البيع كذا قيل فافهم (قوله و بقوله) معطوف على قوله بقوله تعالى الخ وهذا نقض للقاعدة الاولى لا يخلو
(قوله البيع) أى الذى هو مقتضى (قوله ولهذا) أى لاجل بطلان الفرق الذى ذكره المصنف بين المقتضى والمحذوف قيل ان الخ وما فى التنوير فى توجيه عبارة المتن شايد كه مراد آن باشد كه در مقتضى لازم عدم تغير است بخلاف محذوف كه كاهى در وى تغير مى افتد و كاهى تغير نمى افتد انتهى فهو من زلة القلم فانه ثبت آنفا أنه يقع التغير فى المقتضى أيضا (قوله شرعى) أى ثابت شرعا لا لغة (قوله لغوى) فان المحذوف هو ما أسقط عن الكلام اختصار الدلالة الباقى عليه فكان ثابتا لغة (قوله وأمثاله) أى عقلى مثلا (قوله وقيل الخ) وقيل ان النظم دال على المقتضى دلالة التزامية فانه لا يصح مدلول النظم بدونه بخلاف المحذوف فان هناك لفظا مقدرا دالا على معناه وليس النظم دالا عليه الا أن ذلك اللفظ يفهم بالقرينة الدالة وهذا المقدر كالملفوظ فى العموم والخصوص وغيرهما (قوله كلاهما يرادان الخ) كما فى قوله أعتق عبدك عنى بألف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للآمر (قوله لا غير) أى لا المصرح كما فى قوله تعالى واسأل القرية فان المراد فى السؤال هو الاهل دون القرية ولقائل ان يقول ان هذا ليس عاما لجميع المواد ألا ترى أن المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر (قوله و بالجملة الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان المحذوف لما خرج من المقتضى فقد وجد قسم خامس سوى الاربعة المذكورة ولم يقل به أحد (قوله فى حكم المقدر) أى فى حكم الملفوظ

بخلاف المحذوف فانه يتغير المذكور عند التصريح به كما فى قوله تعالى واسأل القرية فان الاهل محذوف لامقتضى خلافا للقاضى أبى زيد فانه سوّى بينهما حيث قال السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام أن يكون المسؤل من أهل البيان وذا لايتحقق من الحيطان فيثبت الاهل اقتضاء ليفيد وقلنا الاهل محذوف لامقتضى لانه عند التصريح بهذا المحذوف يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية والمقتضى لتحقيق المقتضى لالتحويله ولان المقتضى ثابت شرعا ولاعموم له والمحذوف ثابت لغة وله عموم فانى يستويان (ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره) أى مثال المقتضى قوله لغيره أعتق عبدك عنى بألف درهم عن كفارة يمينى فقال أعتقت وقع العتق عن الآمر عندنا خلافا لزفر والشافعى رحمهما الله وعليه الالف لان الآمر بالاعتاق عنه بألف يقتضى التمليك منه بالبيع ليتحقق الاعتاق عنه اذ لاعتق فيما لايملكه ابن آدم بالحديث فيزاد البيع على هذا الكلام تصحيحا لكلامه اذ البيع سبب الملك فكانه قال بع عبدك هذا منى بألف وكن وكيلا عنى باعتاقه فيكون آمرا بالبيع منه والاعتاق عنه جميعا ويكون مضافا الى المقتضى وهو الامر بالاعتاق فالملك هنا زيادة ثبتت شرطا سابقا على الامر بالاعتاق عنه ليصح الاعتاق عنه وهذا لان الملك صفة المحل والمحل شرط للتصرف فكذا مايكون وصفا للمحل ويثبت بشروط المقتضى وهو العتق لما كان تابعا له لابشروط البيع مقصودا حتى يسقط اعتبار القبول فيه ولو كان الآمر ممن لايملك الاعتاق لم يثبت البيع بهذا الكلام ولو كان العبد آبقا يعتق عن الآمر لان كونه مقدور التسليم شرط البيع لاشرط العتق ولو صرح المأمور بالبيع بأن قال بعته منك بألف وأعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه لما مر أن من شرطه أن لايصرح به وعلى هذا قال أبو يوسف اذا قال أعتق عبدك عنى بغير شئ فأعتقه يقع العتق عن الآمر ويثبت الملك بالهبة وان لم يوجد القبض لان الملك ثابت هنا بمقتضى

لايخلو عن العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة (ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك ولم يذكره) والظاهر أن الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكأنه قال فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لايصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه وهو الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله أعتق عبدك عنى بألف فانه يقتضى معنى البيع فكأنه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يشترط فيه شرائط نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولايجرى فيه خيار الرؤية والعيب والشرط بل يشترط فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا أهلا للاعتاق فلا يصح من الصبى والمجنون وعلى هذا يقول أبو يوسف رحمه الله لو قال أعتق عبدك عنى بغير ذكر الالف فانه يقتضى الهبة كما أن الاول اقتضى البيع وتستغنى هذه الهبة عن القبض كما يستغنى البيع عن الايجاب والقبول بل أولى لان القبض شرط والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط أولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى بخلاف

(قوله لايخلو) أى فى الدلالة على المعنى (قوله وليس قسما الخ) فان مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة أو تقديرا والمحذوف لفظ تقديرا (قال ومثاله) أى مثال المقتضى بالكسر (قوله والظاهر الخ) فان ايراد المثال من النصوص أولى (قوله مقتضى) قيل ان كونه مالكا أصل للتصرفات من الاعتاق وغيره والاصل لايثبت اقتضاء فتأمل فيه (قوله بالمقتضى) اسم مفعول (قوله به) أى بالامر بالتحرير (قوله أعتق عبدك) أى عن كفارة يمينى مثلا (قوله فانه يقتضى الخ) اذ الامر بالاعتاق يترتب على التمليك من المأمور بالبيع للآمر اذ لاعتق فيما لايملكه (قوله وكن وكيلى الخ) فلو أعتق المخاطب كان هذا الاعتاق من الآمر وتتأدى كفارته ويكون الولاء له ويجب الالف عليه (قوله فيه) أى فى البيع (قوله خيار الرؤية الخ) خيار الرؤية خيار يثبت للمشترى لاللبائع اذا رأى مبيعا لم يره وقت الشراء وخيار العيب خيار يثبت بظهور العيب فى المبيع أو فى الثمن وخيار الشرط خيار يثبت الى ثلاثة أيام بالشرط وتراضى البائع والمشترى والتفصيل فى الفقه (قوله فلا يصح) أى هذا الامر من الصبى والمجنون فانهما ليسا أهلين للاعتاق (قوله وتستغنى هذه الهبة) أى الاقتضائية عن القبض فلو أعتق المخاطب كان هذا الاعتاق من الآمر وتتأدى كفارته فيكون الولاء له لانه صار مالكا بالهبة وان لم يقبض هذا عند أبى يوسف وعند الامام يكون هذا الاعتاق من المأمور ولا يتأدى كفارة الآمر ويكون الولاء للمأمور فانه ماثبت ملك الآمر لعدم تحقق القبض وهو شرط الملك فى الهبة (قوله بل أولى) أى بل الهبة أولى من البيع (قوله شرط) أى الهبة (قوله كما فى التعاطى) بأن يتفقا على الثمن ثم يأخذ المشترى المتاع ويذهب برضا صاحبه من غير دفع الثمن أو يدفع المشترى الثمن للبائع ثم يذهب من غير تسليم المبيع فالبيع لازم على الصحيح وهذا فيما ثمنه غير معلوم أما الخبز واللحم فلا يحتاج فيه الى بيان الثمن كذا فى رد المحتار والتعاطى هو التناول كذا فى القاموس

العتق فيثبت بشرائط العتق ويسقط اعتبار شرط الهبة مقصودا وهو القبض كما يسقط اعتبار القبول في البيع بل أولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فلما سقط الركن ثم لكونه ثابتا بمقتضى العتق مع أن الركن أقوى من الشرط لانه داخل في الماهية والشرط لا فلأن يسقط الشرط هنا أولى الا ترى أنه لو قال أعتق عبدك عني بألف درهم ورطل من خمر فانه يقع العتق عن الآمر والبيع فاسد مثل الهبة في اشتراط القبض ولكنه لما ثبت بمقتضى العتق سقط اعتباره وقال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور لان الملك بالهبة لا يحصل بدون القبض ولم يوجد فلا يمكن تنفيذ العتق عن الآمر ولا وجه لجعل العبد قابضا نفسه للآمر لانه لا يسلم له بالعتق شئ من ملك المولى وانما يبطل ملك المولى ويتلاشى بالاعتاق لانه ازالة للملك قصدا عنده وضمنا عندهما وأياما كان ففيه تلف رقبة العبد وذهاب ماليته وهذا التلف يحصل في ملك المولى لان العبد مملوكه فاذا كان في العتق تلف الملك والملك صفة المولى لانه مالكه كان التلف على ملك المولى ضرورة لكن التلف يقع في يد العبد لانه تلف المالية والمالية قائمة في نفس العبد فكان التلف في يد العبد ضرورة ثم هذا التالف غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل للقبض لان القبض احراز واستيلاء والتالف في الاضمحلال والتلاشي فاني يتصور احراز مثله بخلاف ما اذا قال لغيره أطعم عن كفارة يميني فأطعم المأمور حيث جاز ويثبت الملك للآمر وان لم يقبض لانه أمكن أن يجعل الفقير نائبا عن الآمر في القبض لكون الطعام قائما فيجعل نائبا عنه تصحيحا للامر بالاطعام وهنا المالية تالفة ولا يتصور القبض في التالف وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق شرعي فانما يسقط به ما يحتمل السقوط شرعا في الجملة والقبض في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال بخلاف القبول في البيع فانه يحتمل السقوط في الجملة الا ترى أن البيع ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس في الصحيح فسقط الايجاب والقبول ومن قال لغيره بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يقل شيأ تم البيع والبيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاذا كان ما يثبت به الملك في البيع الجائز يحتمل السقوط اذا كان ضمنا للعتق فكذلك ما يثبت به الملك في البيع الفاسد يحتمل السقوط (والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة) فان الثابت بدلالة النص حينئذ أقوى منه لان النص يوجبه باعتبار المعنى لغة والمقتضى ليس من موجباته لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى تصحيح المنطوق (ولا عموم له عندنا

القبض في الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال (والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة) أي هما سواء في ايجاب الحكم القطعي الا أنه تترجح الدلالة على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء النص على أن لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما أوجب الغسل بالماء فتقتضي صحته أن لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على أنه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى المأخوذ منه الذي يعرفه كل أحد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى أن من ألقى الثوب النجس لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود وهو ازالة النجاسة حاصل على كل حال فرجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من أن مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع (ولا عموم له عندنا) لان العموم والخصوص

اى دلالة النص واقتضاء النص (قوله تترجح الدلالة الخ) لثبوت الدلالة بالمعنى لغة فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى انما يثبت به شرعا للحاجة الى اثبات الحكم فكان ضرورة فصار ثابتا من وجه دون وجه كذا قيل ولما كانت الاشارة مرجحة على الدلالة فصارت مرجحة على الاقتضاء أيضا كذا قالوا وفيه أن المقتضى يتوقف عليه مدلول النظم فببطلانه يبطل مدلول النظم بخلاف لثابت بالاشارة فانه ببطلانه لا يبطل مدلول النظم فصار الثابت بالاقتضاء أولى من الثابت بالاشارة (قوله مثاله) أي مثال التعارض بين الدلالة والاقتضاء مع ترجيح الدلالة (قوله حتيه الخ) روى الترمذي عن أسماء بنت أبي بكر الصديق ان امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الثوب يصيبه الدم من الحيضة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حتيه ثم اقرصيه بالماء ثم رشيه وصلي فيه انتهى والحت الحك حتيه أي حكيه والقرص الدلك بأطراف الاصابع والاظفار مع صب الماء عليه حتى يذهب أثره وقال الخطابي أصل القرص أن تقبض اصبعين على الشئ ثم تغمزه غمزا جيدا ورشيه أي صبي عليه الماء (قوله من المائعات) في الغياث مائع هر چيز كه رقيق باشد مثل روغن وسركه (قوله بهما) أي بالماء وغيره من المائعات (قوله من ألقى) أي في الماء (قوله وما قيل الخ) قال في الدائر ومثال التعارض بين الثابت بالاقتضاء والثابت بالدلالة لم أجده (قال ولا عموم له الخ) أي ليس للمقتضى اسم المفعول عموم يكون في الالفاظ العامة حتى يجري من فروع العموم من التخصيص والاستثناء بأن يعتبر المقتضى عاما ثم يخصص بالمخصص أو يستثنى منه لان المقتضى يعتبر لتصحيح مدلول الكلام فلا يزيد ولا ينتقص بل يعتبر بقدر الضرورة (قوله لان العموم والخصوص الخ) أشار الشارح بزيادة لفظ الخصوص الى

ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله في جريان الخصوص في المقتضى كالخلاف بيننا وبينهم في جريان العموم فنحن لا نقول بجريانهما فيه وهو يقول بجريانهما فيه ولم يتعرض المصنف لذلك لان ذلك مبني على هذا فان الخصوص فرع العموم انه قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل موصول (قوله لا لفظ) أي لا حقيقة ولا تقديرا (قوله يقدر) أي في العبارة (قال حتى اذا قال الخ) تفريع لمسألة فرعية خلافية على أصل كلي خلافي وهو عموم المقتضى عند الشافعي رحمه الله وعدمه عندنا (قوله لا يصدق عندنا الخ) وعند الشافعي رحمه الله يصدق ديانة فان الطعام عام لكونه نكرة في سياق الشرط وهو في المعنى في سياق النفي فان المعنى لا آكل طعاما ومقدر في نظم الكلام والمقدر كالملفوظ فيصح التخصيص أيضا بارادة بعض المأكولات لكنه لما كانت هذه الارادة خلاف الظاهر اذ الظاهر هو العموم فلا يصدق قضاء (قوله من اقتضاء الاكل الخ) أي لا بقصد المتكلم ولحاظه ولا بتقديره في نظم الكلام (قوله فلا يقبل التخصيص) أي ببعض المأكولات فان التخصيص فرع الارادة ولا ارادة ههنا (قوله وأما حنثه الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه لو لم يكن المقتضى أي الطعام عاما لم قلتم بلزوم الحنث بكل طعام (قوله لوجود ماهية الاكل) ألا ترى أنه لو تصور الاكل بدون الطعام يحصل الحنث أيضا (قوله في نية التخصيص) أي ببعض الطعام والاكل (قوله لانه عقلي) فان افتقار

حتى اذا قال ان أكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا وكذا اذا قال أنت طالق أو طلقتك ونوى الثلاث لا يصح

من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رحمه الله يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا أصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله أعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام العبيد كلهم لأنا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما (حتى اذا قال ان أكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق) عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما ثبت من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون المأكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وأما حنثه بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الأكل لا لان الطعام عام وان قال ان أكلت طعاما أو لا آكل أكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ حينئذ ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى أن يكون شرعيا مشكل لانه عقلي والاولى أن يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا أو عقليا والمحذوف ما يكون لغويا (وكذا اذا قال أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثا لا يصح) تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله أنت طالق أو طلقتك خبر وهو لا يصح الا أن يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكأنه قال في الاول أنت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله أنت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلاث والاثنين وأما قوله طلقتك فهو وان

الاكل الى الطعام يعرفه من لا يعرف الشرع أيضا وقد يجاب عن الاشكال بان العقل حجة من الحجج الشرعية فالثابت بالعقل أيضا شرعي فيصح ايراد هذا المثال فتأمل وبان المنطوق حرمة الاكل وهي لا تتحقق شرعا بدون حرمة فرد من أفراد الطعام فيتحقق الاقتضاء شرعا (قوله ما يكون شرعيا أو عقليا الخ) أي يعتبر ضرورة تصحيح الكلام شرعا أو عقلا (قوله خبر) أي لكون المرأة طالقة وتطليق الزوج اياها والحاصل انا نقول بخبر به هذا القول وأمثاله من صيغ العقود والفسوخ كبعت وأعتقت وغيرهما وعدم طريان النقل عليها فلا بد من أن يقدر المقتضى المحكي عنه حتى تكون هذه الصيغ أخبارا عنه ووافقنا المالكية والحنابلة وأما الشافعية فقالوا ان هذه الصيغ كانت في الاصل أخبارا ثم نقلت شرعا الى الانشائية فيتحقق بها العقود والفسوخ ولا محكي عنه لها فليس ههنا اقتضاء أصلا كذا قال بحر العلوم وأما ما وقع في كلام الحنفية من أن هذه الصيغ انشاآت شرعا فليس معناه انها انقلت من الخبرية الى الانشائية في الشرع بل معناه ان صحة مدلولات هذه الالفاظ المخبر به تتوقف على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فلتصحيح هذه الصيغ يعتبر الشارع هذه الامور من جهة المتكلم بطريق الاقتضاء فهذه الامور لما لم تكن ثابتة وقد أثبتت لتصحيح هذه الصيغ سميت هذه الصيغ انشاآت لهذه الامور فتأمل (قوله عنه) أي عن الطلاق السابق (قوله منه) أي من الزوج (قوله والطلاق المفهوم الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الطلاق مصدر الطالق فالطالق يدل عليه لغة لا اقتضاء (قوله فلا يكون هذا) أي ثبوت التطليق من الزوج الا اقتضاء فان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها (قوله فلا يصح الخ) فان التطليق الواحد يكفي لتصحيح الكلام والزائد فضل فلا يعتبر في المقتضى وقال بحر العلوم رحمه الله تعالى لا أفهمه لان القائل كما نوى الطلقات الثلاث فصار هذا القول خبرا عن ايقاع الطلقات

بخلاف قوله طلقى نفسك وأنت بائن على اختلاف التخريج) اعلم ان المقتضى لا عموم له عندنا وقال الشافعى له عموم لان المقتضى كالمنصوص فى ثبوت الحكم به حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الحكم الثابت بالنص لا بالقياس والحكم الثابت بالنص له عموم فكذا الحكم الثابت به ولانه مذكور شرعا فكان كالمذكور حقيقة كالميت حكما بمنزلة الميت حقيقة فى حق الاحكام وهو المرتد اللاحق بدار الحرب ولنا أن العموم من صفات النظم والمقتضى غير ملفوظ وانما جعل كالملفوظ ضرورة والضرورة فى تصحيح الكلام لا فى التعميم فيبقى على أصله وهو العدم فيما وراء صحة المذكور وهو التعميم وهو كالميتة لما أبيح تناولها للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق لا فيما وراء ذلك من الحمل والتمول والتناول الى الشبع بخلاف المنصوص فان ثبوته أصلى لا ضرورى فيكون بمنزلة حل الذكية يظهر فى حكم التناول وغيره مطلقا والخلاف يظهر فى مواضع منها اذا قال ان أكلت فعبدى حر ونوى طعاما دون طعام عنده تعمل نيته لان الا كل يقتضى ما كولا وذلك كالمنصوص عليه فكأنه قال ان أكلت طعاما والمقتضى عموم عنده فيعمل فيه نية التخصيص وعندنا لا يصدق ديانة ولا قضاء لان النية انما تعمل فى الملفوظ والطعام غير مذكور نصا ولو جعل مذكورا اقتضاء فالمقتضى لا عموم له فلغت نية التخصيص فيه وعلى هذا لو قال ان شربت أو لبست وعنى شيأ دون شئ ولو قال ان أكلت طعاما أو شربت شرابا أو لبست ثوبا لم يصدق فى القضاء و يصدق ديانة لانه نكرة فى موضع الشرط فتعم فتعمل نية التخصيص فيه الا أنه خلاف الظاهر فلا يصدق قضاء ولو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى مكانا دون مكان أو اغتسلت فعبدى حر ونوى تخصيص الاسباب لم يصدق عندنا لما بينا ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فعبدى حر وقال عنيت فلانا لم يصدق عندنا

كان حدا الا على التطليق الذى هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية الاثنين أو الثلاث وقال الشافعى يقع ما نوى من الثلاث أو الاثنين لانه يدل على طلاق فتعمل نيته فيه (بخلاف قوله طلقى نفسك وأنت بائن على اختلاف التخريج) يعنى تخريج طلقى نفسك فى صحة الثلاث على حدة وتخريج أنت بائن فيها على حدة أما تخريج طلقى نفسك فهو انه أمر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلاث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم وأما تخريج أنت بائن فهو أن البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلاث فقد نوى أحد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم فى شئ ولا يتصور مثل هذا فى طلقى نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلاثة لا على نوعى الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج أن تخريجنا على حدة وتخريج الشافعى رحمه الله على حدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعى رحمه الله هو أن كل ذلك مقتضى ويجرى فيه العموم فتصح فيه نية الثلاث * ثم لما كانت تمسكات أبى حنيفة رحمه الله منحصرة فى الاربع أعنى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه أخر أيضا سوى هذه أورد المصنف فصلا بعد ذلك لتحقيقها و بيان فسادها فقال

...لا بد أن يعتبر الطلقات الثلاث فكأنه أوقع الطلاقات الثلاث أولا وعقد القلب بها ثم حكى عنها بهذا القول (قوله الا) أى لغة لا اقتضاء (قوله فالمصدر الحادث) أى فى الحال (قوله الا اقتضاء) لئلا يلغو هذا الكلام (قال على اختلاف التخريج الخ) كلمة على هنا ليست بثابتة لان اتحاد الحكم فى طلقى نفسك وأنت بائن وهو صحة نية الثلاث ليس مبنيا على اختلاف التخريج لجواز اتحاد الحكم مع اتحاد التخريج بل كلمة على ههنا للمصاحبة بمعنى مع (قوله فى صحة الثلاث) أى فى صحة نية الثلاث (قوله فيها) أى فى صحة نية الثلاث (قوله أمر) أى للتفويض وليس بخبر (قوله لغة) أى لا اقتضاء (قوله وهو) أى المصدر (قوله ويحتمل الخ) فان الثلاث كل الجنس فهو واحد حكمى (قوله فهو أن البينونة الخ) يعنى ان قوله أنت بائن خبر عن البينونة فلا بد له من المحكى عنه سابقا فاذا نوى البينونة الغليظة وتتوقف على الطلقات الثلاث كان هذا الكلام خبرا وحكاية عنها فيقع الطلقات الثلاث (قوله نوعان) هذا اذا كان لفظ البينونة موضوعا للمعنى العام الذى هو الجنس وأما اذا كان لفظ البينونة موضوعا لكل من البينونتين على حدة كان مشتركا فعلى كل تقدير ليس نية البينونة الغليظة من قبيل عموم المقتضى بل هو من قبيل تعين أحد نوعى الجنس أو أحد معنيي المشترك وهذا جائز (قوله غليظة) وهو ما لا يمكن رفعه (قوله وخفيفة) وهو ما يمكن رفعه (قوله مثل هذا) أى مثل هذا التخريج الذى فى أنت بائن (قوله انما يشتمل الخ) أى لا اختلاف فى الطلاق الا بالعدد (قوله لا على نوعى الخ) فانه لا يمكن أن يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا كذا فى التوضيح وههنا بحث فانه يمكن تنويع الطلاق الى ما يوجب الخفة والى ما يوجب الغلظ وحينئذ يمكن ارادة أحد نوعى الجنس فتأمل (قوله فتخريجنا) أى فى صحة نية الثلاث فى طلقى نفسك وأنت بائن (قوله سوى هذه) أى الاربعة (قوله لتحقيقها) أى لتحقيق الوجوه الاخر

فصل

لان الفاعل غير مذكور وانما يثبت بطريق الاقتضاء بخلاف مالو قال ان اغتسل أحد في هذه الدار الليلة أو ان اغتسلت غسلا فان نيته تعمل فيما بينه وبين الله تعالى لان الفاعل مذكور في المسئلة الاولى وهو عام فصح تخصيصه وفي الثانية الغسل مذكور وهو اسم نكرة في موضع الشرط فتعم فيجوز تخصيص بعض الاغتسال عنه ولو قال لامرأته بعد الدخول بها اعتدي ونوى الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد لانها لا تعتد قبل تقدم الطلاق فكأنه قال طلقتك فاعتدي ولهذا كان الواقع رجعيا ولا تصح نية الثلاث فيه وقال الشافعي في قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه لم يرد به عينها لان عينها غير مرفوع فلو أريد عينها لصار كذبا وهو عليه السلام معصوم عنه فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها فيثبت رفع الحكم عاما في الآخرة وهو المؤاخذة بالعقاب وفي الدنيا من حيث الصحة شرعا قولا بعموم المقتضى كما لو نص عليه وقال رفع عن أمتي حكم الخطأ ولهذا الاصل قال لا يقع طلاق المكره والمخطئ ولا يفسد الصوم بالاكل مكرها أو مخطئا لانه متى فسد لزمه القضاء وهو من أحكام الشرع في الدنيا وكذلك كل التصرفات فأجاب عنه القاضي الامام أبو زيد وقال انما يرتفع بها حكم الآخرة لا غير لان المقتضى لا عموم له وحكم الآخرة وهو الاثم مراد بالاجماع وبهذا القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر وقال الشافعي أيضا في قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ليس المراد عين العمل فان ذلك متحقق بدون النية وانما المراد بها حكم الاعمال بطريق الاقتضاء فقال بعموم حكم الدنيا والآخرة فيما يستدعي القصد والعزيمة من الاعمال قولا بعموم المقتضى فأجاب القاضي بان المراد بها حكم الآخرة لا غير لان ثبوته بطريق الاقتضاء فلا عموم له فكأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات وقال الشيخان شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي لم يسقط عموم هذين الحديثين من قبل الاقتضاء لان الحكم في الحديثين انما أدرج بطريق الحذف لا بطريق الاقتضاء لان عند التصريح بالحكم يتغير الظاهر والمحذوف ثابت لغة وتثبت فيه صفة العموم ان كان بحيث يحتمل العموم الا أن المحذوف هنا من الاسماء المشتركة لما مر في مسائل الحقيقة والمجاز ولا عموم للمشترك واذا قال لامرأته أنت طالق أو طلقتك ونوى ثلاثا تعمل نيته عند الشافعي لان قوله طالق أو طلقتك يقتضي طلاقا وذلك كالمنصوص عليه فيعمل فيه نية الثلاث قولا بعموم المقتضى وقلنا النية لا تصح في قوله أنت طالق لانه نعت فرد لا يحتمل العدد ولا يمكن اعمال نية العدد باعتبار الطلاق الواقع مقدما عليه اقتضاء لان المقتضى لا عموم له لانه ثابت ضرورة والضرورة ترتفع بالواحد وهذا لان قوله أنت طالق كذب وهدر لغة من حيث ان الوصف بدون الصفة القائمة في المحل لغو كقولك للجالس أنت قائم فاللغة تقتضي أن تكون الصفة ثابتة بالموصوف أولا ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما أن تثبت الصفة في الموصوف بسبب وصف الواصف ضرورة تصحيح وصفه فامر شرعي ليس بلغوي ولهذا يفيد اثبات الصفة بطريق الاقتضاء في التصرفات الشرعية ولا يكون في الحسية فيتقدر بقدر الضرورة وهو تصحيح المنطوق وهو أن لا يصير كاذبا لاغيا في وصفه وانما تندفع بالواحد اذ النعت يصلح بدون الثلاث فصار في حق نية الثلاث كأنه غير ثابت فتلغو وكذلك نقول في قوله طلقتك انه في اللغة اخبار عن طلاق موجود ماض وهو لم يطلق قبل فينبغي أن يكون هدرا كما لو قال ضربت ولم يسبق منه الضرب غير أن الطلاق يقع به شرعا اقتضاء ضرورة تصحيح لفظه فيتقدر بقدر الضرورة ولا ضرورة في الثلاث فلا تعمل نية الثلاث بخلاف قوله طلق نفسك فانه تصح فيه نية الثلاث لان المصدر هنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب فعل في المستقبل وهو مختصر من الكلام ومطوله افعل فعل التطليق والمصدر اسم جنس يقع على الاقل ويحتمل الكل فصحت نية الثلاث وهو كقوله ان خرجت فعبدي حر فانه يصح نية السفر لانه صار فعلا مستقبلا بدخول

ان عليه والمصدر الثابت به يكون فى المستقبل أيضا فكان كغيره من أسماء الاجناس فى احتمال
العموم فاما المكان فثابت اقتضاء فلهذا فسدت نية مكان دون مكان وانزاح بهذا التقرير ما يقال ان
الطلاق ثابت هنا بطريق الاقتضاء لانه لو قدر مذكورا لا يتغير المذكور لان المقتضى زيادة ثبت شرطا
لصحة المنصوص مقدما عليه ولم يوجد حده هنا ولا وجود للمحدود بدون حده وأما طلقت فبنفس الفعل
ونفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة لانه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة فعل سائر الجوارح وهذا
لان فعل اللسان وان كان هو الاخبار والاظهار لا الانشاء كما أن فعل سائر الجوارح هو الانشاء لا الاظهار
والاخبار ولكنه جعل انشاء شرعا فصار بمنزلة عمل سائر الجوارح والنية لا تعمل فى الفعل لانها لتعيين
بعض محتملات اللفظ وبخلاف قوله أنت بائن فانه يصح فيه نية الثلاث وان كانت البينونة ثابتة اقتضاء
تصحيحا لكلامه كما مر فى قوله أنت طالق لان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلاث فقد نوى
الغليظة فتضمن هذا وقوع الثلاث لان وقوع الثلاث شرط لثبوت هذه البينونة والشئ يتضمن شرطه
فكان هذا تعيينا لاحد المحتملين فيصح ولهذا لو نوى ثنتين لا يصح لانه نية العدد واللفظ لا يتعرض للعدد
بحال ولا يقال بان الطلاق يتنوع أيضا فنية الثلاث تعيين أحد نوعيه فينبغى أن يصح لان البينونة تتصل
بالمحل فى الحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى
وهو قوله أنت بائن بتعدد المقتضى وهو البينونة الثابتة اقتضاء فيصح تعيينه لان النية لتعيين بعض
محتملات اللفظ وأما طالق فغير متصل بالمحل فى الحال لان حكمه وهو انقطاع الملك معلق بشرط انقضاء
العدة وانقطاع الحل معلق بكمال العدد فلم يكن الحكم فى المحل موجودا فلم تصح النية لانه لا بد أن يوجد حتى
تصير النية معينة لاحد وجهيه وانما الثابت فى الحال انعقاد العلة وانعقاد العلة لا يتنوع كالرمى فانه ينعقد
علة عند الرمى ولا يتنوع وانما تتنوع الآثار فلو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد لانه لا يقطع الحل الا
بكمال العدد فيصير العدد على هذا أصلا وانه لا يثبت بطريق الاقتضاء لان أصل الشئ لا يثبت اقتضاء
وانما يثبت التبع فالحاصل أن النية لم تصادف التنوع فى فصل الطلاق وصادفت فى فصل البائن فلهذا
عملت فى أنت بائن دون أنت طالق فان قلت اذا حلف لا يساكن فلانا ونوى السكنى فى بيت واحد غير
معين فانه يصح والمكان ثابت اقتضاء قلت قوله لا يساكن يدل على المساكنة لغة وهى انما تتحقق بين
اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد والمساكنة مذكورة لغة وقد أراد أتم ما يكون منها فيصح
ولو نوى بيتا بعينه لا تصح نيته لان المكان ثابت اقتضاء ولا عموم له حتى يصح منه الخصوص بنية
الخصوص ولا عموم فى اللفظ بحال فالحاصل أن أعم المساكنة ما يكون فى بلده والمطلق من المساكنة فى
العرف ما يكون فى دار واحدة وأتم ما يكون من المساكنة فى بيت واحد وانما يقع اليمين على الدار باعتبار
العرف وان كانت قاصرة لانها من باب المفاعلة فتقوم بهما وذلك باتصال فعل كل واحد منهما بفعل
صاحبه والاتصال بصفة الكمال انما يكون فى بيت واحد فاما فى الدار فانما يقع الاتصال فى توابع السكنى
من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما الا فى أصل السكنى فتكون قاصرة فنية بيت واحد بمحل أى مبهم
غير معين يرجع الى تكميل فعل المساكنة والمساكنة ثابتة لغة فصح نية تكميلها لانه فى الحقيقة تعيين
نوع من أنواع المساكنة بخلاف تعيين المكان فان قلت اذا قال رجل لصغير فى يده وله أم معروفة هذا
ولدى وثبت النسب فجاءت أم الصغير بعد موت المقر وصدقته وادعت ميراثها منه بالنكاح فانها تأخذ
الميراث ودعوة الولد نصا اقرار بنكاح الام اقتضاء ثم يجعل كالتصريح به حتى يثبت النكاح صحيحا ويجعل
قائما الى موت الزوج حتى يكون لها الارث فلو كان ثبوت المقتضى باعتبار الحاجة فقط لما ثبت الارث
لعدم الحاجة اليه قلت قوله هذا ولدى اقرار بانه ولده منها اشارة لا اقتضاء لان الولد يكون بوالد ووالدة عادة

فصل

فصار تسمية الولد بتسمية الوالدين اشارة والثابت بالاشارة كالثابت بالظاهر فيثبت عاما بخلاف المقتضى على أن النكاح وان ثبت بينهما بمقتضى النسب لكن المقتضى غير متنوع اذ النكاح غير متنوع الى نكاح يجلب الارث والى نكاح لا يجلبه والشئ اذا ثبت ثبت بلوازمه والا لا يكون ثابتا ومن لوازم النكاح الارث اذا لم يكن المانع موجودا والكلام فيه فيثبت الارث ضرورة ولا بد لك أن تعرف التفرقة بين عبارة النص وبين الثابت بعبارة النص وبين اشارة النص وبين الثابت باشارة النص فان جمهور الناس عنها غافلون وفي زمان التقرير على المتعلمين يخبطون فنقول ما أثبت الحكم بصيغته مع سوق الكلام له فهو عبارة النص والحكم الثابت به ثابت بعبارة النص وما أثبت الحكم بصيغته لا مع سوق الكلام له فهو اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما أثبت الحكم لا بصيغته بل بمعنى الصيغة لغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما أثبت الحكم لا بصيغته ولا بمعنى الصيغة بل بأمر زائد ثبت ضرورة شرعا فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص فهذه حدود متقاربة لا يميز بينها الا من فهم وأنصف وقليل ما هم وقد ميزت بين هذه الاقسام الاربعة بالاعلام الواضحة والآثار اللائحة على وجه لم يبق لمخاصم نزاع ولا لمجادل دفاع بحمد الله ومنه

فصل * التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض كقوله عليه السلام الماء من الماء

(فصل التنصيص على الشئ باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض) هذا وجه أول من الوجوه الفاسدة أي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما أو اسم جنس وبالبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه أن ما يفهم من اللفظ اما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط أو الوصف سمي مفهوم الشرط أو الوصف على ما سيأتي ولكنهم اشترطوا أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال أو حادثة ولا لكشف أو مدح أو ذم ولا يفيد فائدة أخرى فحينئذ يتعين النفي عما عداه (كقوله عليه السلام الماء من الماء) فالماء الاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان

(قال يدل) أي لغة أو عرفا شائعا على اختلاف القولين (قال عند البعض) أي الذين لا اعتداد لهم (قوله يدل على نفيه) فيه ايماء الى أن المراد من قول المصنف الخصوص في قول المصنف على الخصوص نفي الحكم عن الغير وليس المراد منه الوضع لمعنى واحد كما هو معتبر في تعريف الخاص على ما مر لانه ليس مما نحن بصدده ههنا (قوله أو اسم جنس) كالماء في الحديث الآتي في المتن (قوله والحنابلة) معطوف على الاشعرية (قوله اما أن يفهم الخ) أي يدل عليه اللفظ في محل النطق (قوله وهو المنطوق) وقسموا المنطوق الى صريح وهو المدلول مطابقة أو تضمنا وغير صريح وهو المدلول التزاما (قوله أولا) أي لا يفهم من صريح اللفظ بل يدل اللفظ عليه لا في محل النطق (قوله وهو أن يفهم من اللفظ الخ) بسبب المناط المفهوم لغة وهذا الفهم هو الذي سميناه دلالة النص (قوله على وفق المنطوق) أي في الاثبات والنفي (قوله وان فهم الخ) وان فهم من اسم العدد سمي مفهوم العدد وهو نفي الحكم الثابت للعدد معين عما زاد عليه وان فهم من الغاية سمي مفهوم الغاية وهو نفي الحكم عما عدا الغاية وان فهم من تقديم ما حقه التأخير كتقديم المفعول على الفعل سمي مفهوم الحصر (قوله ولكنهم) أي الاشعرية اشترطوا أي في مفهوم المخالفة أن لا تظهر الخ فانه لو كان المسكوت عنه مساويا للمنطوق أو اولى منه فحينئذ يكون حاله على وفق المنطوق بدلالة النص أو بالقياس لا على خلافه كحرمة الضرب فانه أولى بالنسبة الى حرمة التأفيف وكثبوت الرجم في الزاني بدلالة نص ورد في ماعز كذا قال علي القاري رحمه الله (قوله ولا يخرج الخ) أي لا يخرج الكلام مخرج العادة فانه لو خرج مخرج العادة كما في قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان العادة أن الربائب تكون في حجر الزوج فحينئذ هذا القيد ليس لاخراج ما عداه من حكم المنطوق (قوله ولا يكون الخ) فانه لو كان الكلام جوابا لسؤال أو لوقوع حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الحلي مثلا فأجاب عن السؤال وقال بناء على وقوع الحادثة ان في الحلي زكاة فليس الغرض منه اخراج ما عداه (قوله ولا لكشف الخ) فانه لو كان التنصيص باسم العلم للكشف والايضاح أو للمدح أو الذم كما في الالقاب الصالحة للمدح والذم فحينئذ لا يكون لنفي الحكم عما عداه (قوله فائدة أخرى) كالتلذذ بذكر اسم العلم (قوله فحينئذ) أي حين تحقق هذه الشرائط (قال كقوله عليه السلام الماء من الماء) رواه مسلم وأبو داود من حديث أبي سعيد الخدري وأحمد والنسائي وابن ماجه من حديث أبي أيوب والطحاوي من حديث أبي هريرة كذا قال علي القاري (قوله الغسل) أو ما يقوم مقامه كالتيمم عند عدم القدرة على استعمال الماء

(قوله الانصار) هو جمع نصير كشريف وأشراف واللام للعهد أي أنصار النبي صلى الله عليه وسلم وهم أهل المدينة عرفا فانهم الذين آووا ونصروا (قوله وهو اخراج الذكر الخ) أقول لادخل للاخراج في الاكسال بل هو الايلاج من غير انزال على ما في التحقيق وفي التاج الاكسال انزال نافتادن درجماع وفي الصراح أكسل الرجل في الجماع اذا خالط أهله ولم ينزل (قال لايدل الخ) لان اسم العلم لما صار محكوما عليه صار ركنا من الكلام وذكره من الضروريات فليس ذكره لنفي الحكم عما عداه (قوله لانه يلزم الخ) أقول للخصم أن يمنع هذا اللزوم ويقول ان التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم والتصديق بما جاء به تصديق برسالة الرسل الآخرين فان من جملة ما جاء به رسالة غيره من الرسل فرسالة سائر الرسل منطوق قوله محمد رسول الله أو مفهوم موافقة (قوله وكذب) لعدم مطابقته للواقع (قال سواء كان) أي التنصيص باسم العلم (قوله على من فرق بينهما) أي بين المقرون بالعدد وغير المقرون به وهم بعض الشافعية والطحاوي من الحنفية (قوله خمس من الفواسق الخ) روى البخاري عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الحية والغراب الابقع والفأرة والكلب العقور والحدأ وروى أبو داود عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال خمس قتلهن حلال في الحرم الحية والعقرب والحدأة والفارة والكلب العقور (قوله فحينئذ يدل الخ) فيه أنه قد زيد الذئب على الخمس الفواسق المذكورة في الحديث وأجيب بان الذئب داخل في الكلب العقور (قوله به) أي بالعدد (قوله ولكن أفتى الخ) لما قال المصنف سابقا ان التنصيص باسم العلم لايدل على النفي عما عداه فتوهم أن هذه قاعدة عامة في الروايات الفقهية والمخاطبات لايدل أي النصوص الشرعية فدفعه الشارح بقوله ولكن أفتى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي الخ وقال أعظم العلماء رحمه الله ونحن لاندري الفرق بين الروايات وغيرها لانه ان سلم الدلالة على نفي ما عداه فيطرد والا فلا يوجد أصلا بل الحق أن فهم النفي في الروايات بقرينة خارجية من الأصل أو السكوت في موضع البيان انتهى (قوله ان قوله في الكتاب الخ) قال صاحب الكتاب والغدير العظيم الذي لايتحرك أحد طرفيه بتحريك طرفه الآخر اذا وقعت نجاسة في أحد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر انتهى (قال لم يتناوله) أي غير المنصوص قيل ان كان المراد بعدم تناول النص للمسكوت عدم كون المسكوت منطوقا فهو مسلم لكنه لايفيد لان الخصم يقول بنفي حكم المنطوق عن المسكوت بطريق مفهوم المخالفة وان كان المراد به عدم دلالة النص على المسكوت بوجه ما كما أشار اليه الشارح

فهم الانصار رضي الله عنهم عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء) اعلم أن الاستدلال بالنص على وجهين صحيح وفاسد فالصحيح ما مر من الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وما سواه من الاستدلال كالتنصيص باسم العلم والتخصيص بالوصف والتعليق بالشرط والتخصيص بالسبب ونحو ذلك فاسد عندنا وقال أبو بكر الدقاق ان التنصيص على الشئ باسمه العلم يوجب التخصيص وقطع الشركة بين المنصوص عليه وغيره في الحكم لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة ولا يجوز أن يكون شئ من كلام صاحب الشرع غير مفيد والمراد باسم العلم ما يدل على الذات ولا يكون دالا على الوصف واستدل بقوله عليه السلام الماء من الماء فالانصار فهموا التخصيص من ذلك حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يكن ذلك موجبا للنفي لما صح الاستدلال منهم به (وعندنا لا يقتضيه سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن) لانه ان عني بالتخصيص ان هذا الحكم غير ثابت بالنص في غير المسمى فعندنا كذلك لان حكم النص في غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عني به أنه لا يثبت فيه لان النص مانع فهو باطل (لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا أو اثباتا) الحكم فيما لم يتناوله ولان النص المثبت موجبه الاثبات

معناه الغسل من المني (فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء) وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا أهل اللسان فلو لم يدل على النفي عما عداه لما فهموا ذلك (وعندنا لا يدل عليه) أي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يلزم أن لا يكون غير محمد عليه السلام رسولا وذلك كفر وكذب (سواء كان مقرونا بالعدد أو لم يكن) فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحدأة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فحينئذ يدل على النفي عما عداه البتة والا لبطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشأنه ونحو ذلك ولكن أفتى المتأخرون بأنه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى أنه يتنجس موضع الوقوع ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهم كلامهم من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فكل ذلك مؤول بتأويلات متنبه له (لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا أو اثباتا) أي

بقوله أى لايدل الخ فهو ممنوع فان الخصم يقول ان النص يدل على المسكوت بمفهوم المخالفة تأمل (قوله فكيف الخ) استفهام انكارى أى لا يوجب الحكم الخ (قوله من حيث النفى الخ) ايماء الى أن قول المصنف نفيا أو اثباتا تمييز عن الحكم (قوله فلا يدل الخ) فيه أن الخصم القائل بمفهوم اللقب لا يسلمه بل يقول ان هذا الكلام يدل على النفى عما عداه (قوله وفائدة الخ) دفع دخل مقدر تقريره أنه لولا الدلالة على النفى عما عداه فأى فائدة فى التخصيص (قوله فيثبتون) أى بابداع العلة (قوله عن استدلالهم)

فكيف يوجب النفى فى غيره وهو ضده ولانه لما لم يمكن الاثبات بعين النص فى غير ما تناوله فلأن لا يمكن النفى الذى هو ضده أولى ولو كان التخصيص موجبا نفى الحكم فى غير المنصوص عليه كما زعم لكان التعليل للنصوص باطلا لانه يكون ذلك قياسا فى مقابلة النص وقد أجمع الفقهاء على جواز تعليل النصوص لتعدية الحكم الى الفروع ويحكى عن البلخى أنه كان يقول هذا اذا لم يكن المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعدد نصا كخبر الربا فأما اذا كان محصورا بعدد فذلك يدل على نفى الحكم فى غيره لان فى اثبات الحكم فى غيره ابطال العدد المنصوص عليه باسمه العلم وذا لا يجوز واستدل بقوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم بلا جزاء وبقوله عليه السلام أحلت لنا ميتتان ودمان أما الميتتان فالحوت والجراد والدمان الكبد والطحال فان ذلك يدل على نفى الحكم فيما عدا المذكور والصحيح أن نفى التنصيص لايدل على ذلك فى شئ من المواضع وذكر العدد ليبان أن الحكم بالنص ثابت فى العدد المذكور فقط ونحن نقول ان الحكم فى غير المذكور انما يثبت بعلة النص لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطال العدد المنصوص وقوله لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة قلنا هذا مجرد الدعوى ومالم يثبت بالدليل أن الفائدة مقصورة على نفى الحكم عن غيره لا يستقيم هذا الكلام ولا يتصور ذلك حتى يلج الجمل فى سم الخياط ثم نقول معتبرين فيه فائدة أخرى وهى تعظيم المذكور وتفضيله على غيره كما فى قوله تعالى فلا تظلموا فيهن أنفسكم خص هذه الاربعة بالذكر تفضيلا لها مع أن الظلم حرام فى كل وقت أو نقول فائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون فى علة النص فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص عليه لينالوا درجة الاستنباط وثوابه وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة) أى الاستدلال من الانصار فى قوله عليه السلام الماء من الماء بحرف الاستغراق وهو الالف واللام وعندنا الحكم متعلق بعين الماء أيضا غير أن الماء مرة يوجد عيانا بالانزال وطورا يوجد دلالة بالالتقاء لانه أقيم

لايدل على المسكوت عنه أصلا فكيف يوجب الحكم من حيث النفى والاثبات فاذا قلت جاءنى زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته وفائدة التخصيص أن يتأمل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم فى غيره بالقياس وينالون درجة الاجتهاد ثم أجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال (والاستدلال منهم بحرف الاستغراق) أى الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذى هو للاستغراق عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع أفراد الغسل من المنى لا بواسطة أن التنصيص بالشئ يدل على النفى عما عداه ورد علينا حينئذ أن الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان باللام أو بالتنصيص فمن أين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فأجاب وقال (وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير أن الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة) يعنى أن عندنا الحصر أيضا ثابت فى الغسل الذى يتعلق بالمنى أى جميع الغسل الذى يتعلق بالشهوة منحصر فى الماء فلا يضر خروج الغسل بالحيض والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل فى نفس الامر فى النوم أو اليقظة بالوطء أو بغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء

أى عن استدلال القائلين بمفهوم اللقب (قوله ان الحديث) أى قوله عليه السلام الماء من الماء (قوله سواء كان باللام) كما قلتم أيها الحنفية (قوله أو بالتنصيص) كما قال القائلون بمفهوم اللقب (قوله فمن أين قلتم) أى أيها الحنفية (قوله وأجاب الخ) أقول هذا الجواب بعد تسليم أن الحديث المذكور باق على حاله والا فالجواب الحق عن الايراد الوارد علينا أن الحديث المذكور منسوخ صرح به محيى السنة وروى أبو داود عن أبى بن كعب أن الفتيا التى كانوا يفتون أن الماء من الماء كانت رخصة رخصها رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بدء الاسلام ثم أمر بالاغتسال بعد (قال عيانا الخ) العيان بالكسر ديدن بچشم والطور بالفتح يك بار اطوار جمع (قوله أى جميع الخ) لما كان الظاهر من قول المصنف (فيما يتعلق بعين الماء) أن يكون معنى الحديث كل اغتسال يتعلق بالمنى فهو منحصر فى المنى وهذا كلام لا يفيد فقال الشارح رحمه الله أى جميع الخ ايماء الى ان المراد بقول المصنف بعين الماء بقضاء الشهوة فجميع الغسل الذى يتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى الماء أى فى المنى فلا يرد أن الغسل يجب بانقطاع الحيض والنفاس فليس أن كل غسل منحصر فى الماء أى المنى فالحصر باطل لان هذا الغسل لا يتعلق بقضاء الشهوة والكلام فى الغسل الذى يتعلق بقضاء الشهوة فالحصر تام (قوله بان يقام الخ) كما فى الاكسال

...) أى الذكر والفرج فى المنتخب ختان بالكسر ختنه وجاى بريدن قضيب واندام زن (قوله ونفسه) أى ذكره (...) أى بنزول الماء (قوله لقلته) ولفرط الشهوة فانه محل الاشتباه وزوال الحس (قوله فاقيما السبب) أى التقاء الختانين مقام المسبب أى نزول الماء كما أقيما السفر مقام المشقة فى باب الرخصة (قال بوصف خاص) أى ببعض أفراد الموصوف احترز به عن الوصف العام أى الذى لا يخلو الموصوف عنه نحو يحكم بها النبيون الذين أسلموا فان هذا الوصف يعمهم أجمعين وفيه ايماء الى أن محل النزاع هو الوصف الخاص المخصص لا الوصف العام الذى لا يخلو الموصوف عنه فانه لا مفهوم له أصلا فما فى التوضيح فى الرد على الشافعية من أن الوصف قد يكون للتأكيد ولا يكون له مفهوم كامس الدابر فليس فى محله لان هذا الوصف خارج عن محل النزاع (قال حتى لم يجوز الخ) ونحن نقول ان هذا تخصيص لعموم منطوق قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية فانه ينادى بأعلى نداء على أن نكاح الامة مع طول الحرة ونكاح الامة الكتابية جائز ولا مرية فى أن تخصيص العام المنطوق بمفهوم المخالفة غير معقول لان المنطوق أقوى فالحق عندنا أنه لا دلالة للمنطوق على المسكوت فالدليل الخارجى اذا كان يحكم فيه بحكم موافق أو مخالف للمنطوق يحكم هنالك بذلك الحكم والا يبقى على أصله فان قلت انه لو لم يكن كل من الوصف أو الشرط دالا على نفى الحكم عما عداه لكان ذكره عبثا خاليا عن الفائدة قلت ان الشرط محكوم عليه بالحكم الشرطى فصار ركنا من الكلام وكذا الموصوف من حيث انه موصوف ركن من الكلام وذكر الركن من الضروريات فلا يقتضى فائدة أخرى فتأمل (قال نكاح الامة) مؤمنة كانت أو غيرها (قال طول) أى القدرة (قال ونكاح الامة الخ) سواء كان مع طول الحرة أو بدون الطول وهذا معطوف على قوله ما نكاح الامة (قال لفوات الشرط والوصف الخ) هذا نشر على ترتيب اللف الاول مرتبط بالاول والثانى بالثانى (قوله طولا الخ) الطول بفتح الطاء الغنى والقدرة وأصله الزيادة والفضل وقوله تعالى أن ينكح الخ فى محل النصب بطولا والفتاة الشابة ويسمى العبد فتى والامة فتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار كذا قيل (قوله زيادة) أى فى المال (قوله اذ لا يجوز الخ) يدل على أن المراد من قوله تعالى أيمانكم ايمان اخوانكم بحذف المضاف وليس المراد أيمان أنفسكم اذ لا يجوز نكاح أمته أصلا فان المولى تحل له أمته بلا نكاح (قوله من اماتكم الخ) بيان المملوكات والاماء وفى منتهى الارب أمة كنيزك وأصلش أموة بالتحريك بابا الفتح ست أموات واماء جمع (قوله بالوصف والشرط) أى بمفهوم الوصف ومفهوم الشرط (قوله مانع للامة) لفوات الشرط وهو عدم طول الحرة (قوله لا يجوز نكاحها الخ) لفوات الوصف وهو الايمان (قوله جاز نكاح الخ) وفائدة تقييد الامة بالمؤمنة بيان الافضل ولعل فائدة الشرط هو

مقام الماء فان بصره يغيب عنه وعسى لا يعلم لقلة الماء أو لفرط الشبق لانه حال الاشتباه و زوال الحس عما سواه فأقيم السبب الدال عليه وهو الالتقاء مقامه عند تعذر الوقوف على حقيقته والحاصل أن التخصيص بالشىء لا يدل على نفى ما عداه عندنا وحيث دل انما دل عندنا الامر خارج لا من قبل التخصيص من ذلك قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فاستدل أهل السنة بهذه الآية على اثبات الرؤية لا من حيث التخصيص بل لكونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون أهل الجنة بخلافهم والا لا يكون الحجب فى حق الكفار عقوبة لاستواء الفريقين فى الحجب حينئذ (والحكم اذا أضيف الى مسمى بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعى رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص وحاصله

الختانين مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقيما السبب مقام المسبب وأوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا (والحكم اذا أضيف الى مسمى) هذا ابتداء وجه ثان من الوجوه الفاسدة وهو يتضمن مفهوم الوصف والشرط يعنى أن الحكم اذا أسند الى شىء موصوف (بوصف خاص أو علق بشرط كان دليلا على نفيه) أى كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفى الحكم (عند عدم الوصف أو الشرط عند الشافعى رحمه الله حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين فى النص) وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات أى من لم يستطع منكم زيادة وقدرة أن ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن فى معاشهن فلينكح مملوكة من مملوكات أيمانكم أى أيمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح أمة أصلا من اماتكم المؤمنات فالله تعالى قد نص على أنه ان لم يستطع الحرة فلينكح أمة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط جميعا حكمنا أن طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية أيضا لا يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا (وحاصله) أى حاصل

أنه ألحق الوصف بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) اعلم أن التعليق بالشرط عند الشافعى يوجب وجود الحكم عند وجود الشرط ويوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فصار الشرط معدما وجب وجوده لولا الشرط فكان الشرط مؤخرا للحكم لامانعا للسبب بعد وجوده حسا بيانه أن قوله لعبده أنت حر موجب عتقه فى الحال لولا قوله ان دخلت الدار فبالتعليق يتأخر نزول العتق الى زمان الشرط ولايمنع أصل السبب واذا كان عمل فى منع الحكم دون السبب كان المقتضى لوقوع الطلاق باقيا وانما امتنع الوقوع لوجود التعليق فكان العدم مضافا الى التعليق وهو نظير التعليق الحسى فان تعليق القنديل بحبل من السقف يمنع وصوله الى الارض ولا يعدم أصله ويوجب وجوده فى الهواء ويقيه عن الارض وهذا لان السبب قد وجد حسا فلا يعقل اعدامه بخلاف الحكم فان ثبوته عرف بالشرع فجاز أن يتعلق بالمانع الحكمى وهو الشرط وعلى هذا الاصل لم يجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لانه لما ثبت أن تأثير الشرط فى تأخير الحكم الى زمان وجوده بعد تقرر السبب والسبب لايتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك فى المحل عند التعليق ليتقرر السبب ولم يجوز نكاح الامة لمن قدر على نكاح الحرة لان الحل متعلق بشرط عدم طول الحرة بالنص فيوجب نفى الحل عند وجود طول الحرة كما يوجب اثباته عند عدم طول الحرة هذا هو المفهوم من الكلام فان من يقول لغيره ان دخل عبدى الدار فاعتقه يفهم منه ولا تعتقه ان لم يدخل الدار والعمل بالنصوص واجب منظومها ومفهومها وجوز التكفير بالمال بعد اليمين قبل الحنث لان السبب هو اليمين ولهذا تضاف الكفارة اليها والاضافة تدل على السببية

ماقاله الشافعى رحمه الله شيآن الاول (أنه ألحق الوصف بالشرط) فى كونه موجبا للحكم عند وجوده وغير موجب عند عدمه ألا ترى أن من قال لامرأته أنت طالق راكبة فكأنه قال أنت طالق ان كنت راكبة فكما أن الطلاق يتوقف على الركوب فى صورة الشرط فكذا فى صورة الوصف (و) الثانى أنه (اعتبر التعليق بالشرط عاملا فى منع الحكم دون السبب) ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو أنت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط أعنى دخول الدار انما عمل فى منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسا ولامرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدما شرعيا لا عدما أصليا على ماقلنا فينتفى الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسى كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر فى ازالة ثقله وانما يؤثر فى ازالة سقوطه وتصح تعدية هذا الحكم العدم الى غيره ونحن نخالفه فى جميع هذا (حتى أبطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) تفريع لما ذهب اليه الشافعى رحمه الله أى اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق أو ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله أنت طالق وأنت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) تفريع آخر له أى اذا حلف والله لا أفعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح

استصحاب نكاح الامة عند وجود الشرط وهو عدم طول الحرة وكراهته عند عدم الشرط كذا قيل (قوله ماقاله الشافعى رحمه الله) من أن التقييد بالشرط والوصف يدل على نفى الحكم عما عداه (قوله فى كونه) أى فى كون الشرط (قوله راكبة) فان قلت ان راكبة ليست بصفة بل هو حال من الضمير فى طالق قلت ان الحال وصف فى المعنى وليس المراد بالوصف ههنا النعت النحوى بل المراد أعم (قال عاملا فى منع الحكم الخ) أى عمل الشرط فى منع الحكم عن الثبوت الى أن يتحقق الشرط وليس عمله فى منع السبب من السببية فالسبب موجود وان انتفى الحكم بانتفاء الشرط فليس عدم الحكم حينئذ عدما أصليا كما كان قبل التعليق فان العدم الاصلى عدم الشىء بانتفاء سببه وههنا السبب موجود بل عدم الحكم حينئذ بعدم الشرط عدم شرعى (قوله انما عمل فى منع الحكم) فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا فى الحال (قوله قد وجد) أى السبب (قوله عليه) أى على الشرط (قوله عدما شرعيا) أى ثابتا بطريق مفهوم المخالفة (قوله بالحبل) فى المنتخب حبل بالفتح رسن (قوله فى ازالة ثقله) أى التى هو سبب السقوط (قوله فى ازالة سقوطه) أى الذى هو حكم الثقل (قوله العدم) بدل من الحكم أى هذا العدم وهو عدم الحكم بعدم الشرط وسيجىء تفصيل التعدية فانتظره (قوله ونحن نخالفه الخ) كما سيجىء بيان مذهبنا (قال حتى أبطل) أى الشافعى رحمه الله (قال بالملك) أى تعليق الطلاق بملك النكاح وتعليق العتاق بملك اليمين (قوله ولم يصادف المحل) لان المخاطبة غير منكوحة وغير مملوكة (قوله فيلغو) فان نكح ذلك القائل تلك الاجنبية لا تطلق وكذا لو اشترى تلك المرأة المخاطبة لا تكون حرة (قوله وهو باطل) فلو تزوج تلك الاجنبية ووجد الشرط أى دخول الدار لا يقع الطلاق (قال التكفير بالمال) من عتق رقبة أو اطعام عشرة مساكين أو كسوتهم (قوله له) أى الشافعى

(قوله ويصيبها) أي بالصلوة فلا تعاد بعد الحنث (قوله والحنث شرط لها) أي الكفارة ولما كان يرد ههنا أن ايراد هذا المثال

وأما الحنث فشرط وجوب الاداء ولا يلزم أن تعجيل البدنى فى الكفارة لا يجوز على قوله لان تأثير التعليق بالشرط فى تأخير وجوب الاداء والمالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه لان الواجب قبل الاداء مال معلوم كما فى حقوق العباد فان الثمن يجب فى ذمة المشترى بمجرد البيع ولا يجب الاداء ما لم يطالب وكذلك فى الديون المؤجلة يجب المال ولا يجب الاداء فالموجود ههنا شيآن المال والفعل فى المال وأحدهما ينفك عن الآخر وأما البدنى فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب أدائه لان الواجب فعل يتأدى به وهو عرض لا بقاء له والوجوب يقتضى وجود شئ ولا وجود للفعل قبل الاداء وانما يتصور وجوده عند الاداء فلا يتحقق انفصاله عن الاداء فلما تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الحنث تأخر تقرر السبب ونفس الوجوب أيضا ضرورة فلو كفر قبل الحنث يكون تكفيرا قبل تقرر السبب وقبل نفس الوجوب وانه لا يجوز ونظيره من حقوق العباد الشراء مع الاستئجار فان بشراء العين يثبت الملك به ويتم السبب قبل فعل التسليم وبالاستئجار لا يثبت الملك فى المنفعة قبل الاستيفاء لانها لا تبقى وقتين ولا يتصور تسليمها بعد وجودها بل يقترن التسليم بالوجود فانما تصير مملوكة بالعقد عند الاستيفاء فكذا فى حقوق الله تعالى يفصل بين المالى والبدنى من هذا الوجه وجوز تعجيل النذر المعلق بأن قال ان فعلت كذا فعلى درهم لوجود السبب وان تأخر الشرط واذا ثبت أن التعليق بالشرط يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف ملحق بالشرط عنده أى جار مجرى الشرط لأن الحكم لا يثبت بالنص بعد وجود المسمى ما لم يوجد الوصف ولولا ذكر الوصف لكان الحكم ثابتا قبل وجوده وهو أمارة الشرط فان قوله أنت طالق ان دخلت الدار ليس بموجب وقوع الطلاق ما لم تدخل وبدون هذا الشرط كان موجبا للطلاق قبل الدخول ألا ترى أنه لو قال لها ان دخلت الدار راكبة فانت طالق كان الركوب شرطا وان كان مذكورا على سبيل الوصف لها معنى فيوجد الحكم عند وجوده بمنظومه ويعدم عند عدمه بمفهومه وقد أباح الله تعالى نكاح الامة مقيدا بصفة الايمان فوجب أن لا يجوز بدون هذه الصفة فلا يجوز نكاح الامة الكتابية قال الشافعى وهذا بخلاف العلة فان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى العلة باعتبار أنها تثبت الحكم قبل وجودها بل العدم بالعدم الاصلى فاما الوصف فغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده كالشرط ألا ترى أن الشرط دخل على ما هو موجب لولا الشرط ولولا الوصف لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم فصار الوصف للاعتراض كالشرط وأما العلة فلابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما بينا فصارت بمنزلة اسم العلم فتعلق بها الوجود ولم توجب العدم عند عدمها وقال لما ثبت حرمة الربيبة بسبب الدخول بامرأة مقيدة بوصف هو أن تكون من نسائنا بقوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن أوجب ذلك نفى الحرمة عند عدم ذلك الوصف فلا تحرم بنت الزانى عليه واستدل لاثبات مذهبه بقوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فان ذلك أوجب نفى الزكاة فى غير السائمة كأنه قال ولا زكاة فى غير السائمة

عنده ويعبأ بها بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر فكأنه قال الحالف ان حنثت فعلى كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم مرتبا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببا لهما وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد الذمة ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففى الكفارة المالية أيضا يمكن أن يثبت نفس

لا يناسب هذا المقام فان الكلام فى الشرط النحوى وهو مدخول أدوات الشرط بأنه يمنع سببية الجزاء عندنا والحكم عند الشافعى رحمه الله وفى هذه المسألة ليس الشرط نحويا بل الشارع اعتبر الحنث شرطا للكفارة فصار شرطا شرعيا فدفعه الشارح رحمه الله بقوله والتعليق بالشرط مقدر الخ ثم لا يذهب عليك ما فى هذا التقدير من التعسف فالاولى أن يقال فى جواب الايراد انه انما يجئ بهذا المثال لمشابهة الشرط النحوى (قوله يصح الحكم الخ) فيتأدى الواجب أى الكفارة اذا أدى بعد وجود السبب للوجوب أى اليمين وان لم يوجد سبب وجوب الاداء أى الحنث (قوله اليمين سبب للبر الخ) فانها وضعت للافضاء الى البر لا للافضاء الى الكفارة فلا تكون سببا للكفارة مفضية اليها واعترض عليه بأنه لم لا يجوز أن تكون اليمين التى هى سبب للبر انقلبت سببا للكفارة وأجيب عنه بان الاصل الملائمة بين السبب والمسبب ولا ملائمة بين اليمين والكفارة (قوله لها) أى الكفارة فكيف تجوز الكفارة قبل السبب أى الحنث (قوله ينفك الخ) قيل انه لا معنى لوجوب المال فان الاحكام انما تتعلق بالافعال لا بالاعيان فتدبر ثم اعلم أنه قد مر بيان نفس الوجوب ووجوب الاداء (قوله فيه) أى فى المال (قوله على زعمه) أى على زعم الشافعى رحمه الله (قوله كالثمن المؤجل يثبت) أى عند البيع

نفس وجوبه الخ وصورته ان يبيع ويؤجل ثمنه الى شهر مثلا (قوله بخلاف البدنى) وهو صوم ثلاثة أيام فى كفارة اليمين مثلا فانه لا يصح تقديمه على الحنث عند الشافعى رحمه الله فان نفس الوجوب أى فى البدنى لا ينفك عنه وجوب الاداء فان الوجوب فى البدنى اما عين وجوب الاداء أو هما متلازمان وأنت لا يذهب عليك ان المسافر وجب عليه صوم شهر رمضان بسبب شهود الشهر وليس عليه وجوب الاداء فتحقق الانفكاك فى البدنى أيضا (قوله فيكونان) أى نفس الوجوب فى البدنى ووجوب الاداء (قوله انما تقصد الخ) فان المقصود حصول ما ينتفع به العبد أو يدفع به الخسران وذلك يكون بالمال (قوله فالمقصود هو الاداء) لان المال فى نفسه ليس بعبادة انما العبادة فعل يفعله العبد على خلاف هوى النفس طلبا لرضوان الله تعالى باذنه

(قوله فيكون) أى المالى (قوله لا ينفك الخ)

اذ لولا ذلك لوجبت الزكاة فى العوامل بقوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة وقد اتفقنا على أن الزكاة لا تجب فى غير السائمة (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا فى محله وههنا الشرط حال بينه وبين المحل فبقى غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا) اعلم أن المعلق بالشرط لا ينعقد سببا عندنا وأثر الشرط فى منع العلة من الانعقاد ولا أثر له فى اعدام الحكم عند عدم الشرط فهو باق على ما كان قبل التعليق بالعدم الاصلى وهذا لان صحة الايجاب باعتبار صدور ركن التصرف من أهله فى محله ثم المتصرف اذا لم يكن أهلا بأن كان صبيا أو مجنونا أو كان أهلا لكن اللفظ أضيف الى غير محله بأن كان بهيمة أو ميتة لا يصير سببا فكذا اذا وجدت الاهلية والمحلية الا أنه وجد حائل بين اللفظ والمحل بذكر الشرط لا يصير سببا وهذا لان التعليق بالشرط منع وصوله الى المحل بالاتفاق لانه تعلق بالدخول فلا يصل اليه قبل وجوده كالقنديل المعلق بحبل لا يصير واصلا الى الارض لاستحالة كينونة كائن فى مكانين فى زمان واحد واذا لم يصل الى محله لم يصر علة بل يعرض أن يصير علة بالوصول اليه عند وجود الشرط وهذا كفعل النجر لما توقف على الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل فما لم يتصل فعل النجار بالمحل وهو الخشب لم ينعقد الفعل نجرا وكالرمى فان نفسه ليس بقتل ولكنه يعرض أن يصير قتلا اذا اتصل بالمحل فاذا كان ثمة مجن منع وصوله الى المحل ولا يقال بأن المجن مانع من القتل ولكن لما كان يعرض أن يصير قتلا اذا وصل الى محله عند عدم المجن فكذا هنا ما يمنع الاتصال بالمحل يمنع انعقاده علة واذا كان الشرط مانعا من الانعقاد كان عدم الحكم لعدم العلة لا يمنع الشرط الحكم بعد العلة وعند وجود الشرط توجد العلة والحكم وبهذا تبين أن التعليق ليس بمعنى التأجيل لان الشرط يحول بين صورة العلة ومحلها فلا يصير معه علة كقوله أنت

الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدنى فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد فى حقوق العباد وأما فى حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدنى لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء (وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا) حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت الدار فأنت طالق فكأنه لم يتكلم بقوله أنت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد التكلم بقوله أنت طالق (لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا فى محله) وههنا وان وجد الركن وهو أنت طالق لكن لم يوجد المحل (لان الشرط حال بينه وبين المحل فبقى غير مضاف اليه) أى غير متصل بالمحل (وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا) فاذا كان كذلك انعكس حال التفريعات

ووجوب أداء الكفارة بالحنث فلا يصح أداؤه كفارة كانت قبل الحنث (قال لا ينعقد سببا) فالشرط معدم للسببية أصالة وقصدا وأما فى منع الحكم فأثره بالتبع واعترض عليه بان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا من انعقاد السبب فلا يوجد سبب العتق فيجوز بيعه والامر ليس كذلك وأجيب بان عدم جواز بيعه انما هو للاحتياط باعتبار رعاية حق العبد فانه صار بحسب الظاهر مستحق الحرية على أنهم قد قالوا انه يجوز بيعه بقضاء القاضى (قوله فحين يوجد دخول الدار) أى الذى هو الشرط (قال لا يوجد الا بركنه) لان الايجاب يقوم بالركن وهو أن يكون صادرا من أهله (قال ولا يثبت) أى الركن أو الايجاب الا فى محله ولذا يكون بيع الحر باطلا لعدم المحل وان وجد الايجاب فان

محل البيع المال المتقوم والحر ليس بمال فتأمل (قال بينه) أى بين الايجاب (قوله أى غير متصل الخ) لما كان يتوهم ان كلام المصنف غير منتظم فان الواجب عليه أن يقول فبقى غير مضاف اليه أى الى المحل وبدون الاضافة الى المحل لا ينعقد سببا أو يقول فبقى غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا دفعه الشارح بقوله أى غير متصل الخ وحاصله أن المراد بالاضافة فى كلام المصنف الاتصال لا النسبة فانتظم الكلام ثم اعلم أن المراد بالاتصال كون الايجاب مفضيا الى ثبوت أثره فى المحل والشرط مانع من هذا الافضاء (قال لا ينعقد سببا) فان قلت اذا لم يتصل بالمحل فينبغى أن يلغو ويبطل قلت ان وصوله الى المحل مرجو بان يوجد الشرط وينحل التعليق فلهذا جعلناه كلاما صحيحا لا باطلا (قوله فاذا كان كذلك الخ) أى اذا لم ينعقد السبب

يبقى الى وقت التعليق بالشرط (قوله لانه لم يوجد) أى وقت التعليق (قوله فاذا وجد النكاح والملك) أى اللذان هما الشرطان
(قوله فلا يصح التقديم الخ) أى لا يصح أداء الواجب قبل سببه فلا يصح تقديم الكفارة بالمال على الحنث فان الحنث سببها فانه مفض
اليها (قوله لا يتعدى الى غيره) أى بالقياس وعند الشافعى يتعدى الى غيره وتفصيل هذه التعدية سيجىء
فى البحث الثالث الآتى من الوجوه الفاسدة (قوله وهذا) أى كون عدم الحكم بعدم الشرط عدما شرعيا عنده وعدما أصليا عندنا هو ثمرة الخلاف بيننا وبين الشافعى والا فلا خلاف لان الكل منا ومنهم متفقون على وجود المشروط بوجود الشرط وعلى أن المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلو قال أنت طالق ان دخلت الدار لا يقع الطلاق فى الحال قبل الدخول ولو طلق قبل الدخول طلاقا آخر يقع بالاتفاق لوجود المحل (قوله فى التعليقات) أى فى التى تقبل التعليق بالشرط والخطر كالطلاق والعتاق (قوله لانها) أى التعليقات (قوله التعليق بكماله) أى التعليق الكامل وهو تعليق السبب والحكم جميعا (قوله من قبيل الاثباتات) فانه يثبت الملك (قوله اذ به) أى بالتعليق والخطر والشرط يصير البيع قمارا وهو حرام (قوله يكون مانعا للحكم فقط) فان القياس أن

متى لم يتصل بقوله حر فصار عدم الحكم عند عدم الشرط بناء على العدم الاصلى كما كان قبل التعليق
أما التأجيل فلا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب الوجوب العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل
لا يمنع ثبوت الدين فى الذمة ولا ثبوت الملك فى المبيع وانما يؤخر المطالبة ولذلك لا يمنع التعجيل وانه
لا يشبه تعليق القنديل لان القنديل كان موجودا بذاته قبل التعليق فعرفنا أن عمل التعليق لم يكن
لا بتداء وجوده بل لنقله عن مكان الى مكان فلذلك أوجب تفريغ مكان وشغل آخر وهنا قبل
التعليق ما كان الحكم موجودا فكان تأثير التعليق فى تأخير السببية للحكم الى وجود الشرط وانه ليس
كاشتراط الخيار فى البيع لان الخيار ثم دخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما أما الحقيقة
فلان البيع لا يحتمل الخطر لانه من الاثباتات والاثباتات لا تحتمل التعليق بالخطر لان تعليق التمليك
بالخطر قمار وهو حرام وفى تعلق البيع بالشرط خطر لانه لا يدرى أيكون أم لا فكان القياس أن
لا يجوز البيع مع شرط الخيار وانما جوزناه بحديث حبان بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له فى
المعاملات كى لا يغبن فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه والسبب
محتمل للفسخ فيصلح التدارك به بأن يصير غير لازم بأدنى الخطرين فكان أولى فاما الطلاق والعتاق من
الاسقاطات فيحتمل الخطر والتعليق فوجب القول بكمال التعليق فيه وهو أن يكون داخلا على السبب
اذ لو دخل على الحكم لكان السبب نازلا فكان تعليقا من وجه دون وجه والاصل فى كل ثابت كماله
وأما الحكم فلان من حلف أن لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث ولولا أنه سبب لما حنث ولو حلف
أن لا يطلق امرأته فعلق طلاقها بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط واذا وجد الشرط وبطلت العلقة
صار ذلك الملفوظ علة كأنه ابتداء الآن وقوله ان السبب موجود حسا فلا يعقل اعدامه قلنا لا يعلق
المحسوس وانما تعلق السببية وهو أمر شرعى فان قلت لو لم يبق سببا لم يبق تعليقا قلت لو بقى سببا لكان
ايقاعا فلم يكن يمينا والمعلق بالشرط يمين واليمين عين الايقاع عند وجود الشرط ولهذا ينتقض اليمين اذا
صار ايقاعا عند وجود الشرط ولهذا جوزنا تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط
يمين ومحل اليمين ذمة الحالف والحالف أهل اذ الكلام فيه وانما يصير طلاقا وعتاقا عند الشرط فاعتبر

فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فأنت طالق أو ان ملكتك فأنت حر لانه لم
يوجد قوله أنت طالق وأنت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لورود
قوله أنت طالق وأنت حر فلا بأس به لوقوعه فى محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد
الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وصح أن عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط
بل لعدم السبب فلا يكون عدما شرعيا بل عدما أصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه
والا فلا يخفى أن قبل دخول الدار فى قوله أنت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق
بيننا وبينه فتقرر أن الشرط فى التعليقات يدخل فى السبب والحكم جميعا لانهما من قبيل الاسقاطات
فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا فاذا دخل
عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقل أثر الشرط حتى الامكان وقد يقرر

لا يجوز البيع فى خيار الشرط كما لا يجوز بشروط أخر الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فيتقدر بقدر الاختلاف
الضرورة وهى تندفع بجعل الشرط مانعا لحكم البيع وهو الملك دون السبب وهو البيع لئلا يلغو الشرط ويقل الخطر مع حصول المقصود
وهو دفع الغبن فانه يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع (قوله دون السبب) ولذا اذا حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان شرط الخيار ليس
بمانع للسبب فيتحقق البيع (قوله وقد يقرر الخ) المقرر صاحب التلويح

الملك حينئذ ولم يجوز تعجيل النذر المعلق بالشرط لانه لا يصير سببا ما لم يتصف الى ذمة قابلة للحكم والشرط يمنع الوصول الى الذمة فلا يكون سببا ولم يجوز التكفير قبل الحنث لعدم السبب لان أدنى درجات السبب أن يكون طريقا الى الحكم واليمين مانعة من الحنث الذى تعلق وجوب الكفارة به لانها تعقد للبر والبر ضد الحنث ويفوت بالحنث وفى الحنث نقض اليمين ويستحيل أن يقال ان هذا الشئ سبب لحكم لا يثبت ذلك الحكم الا بعد انتقاضه فعرفنا انها بعرض أن تصير سببا عند وجود الشرط لا أن تكون سببا فى الحال وهذا بخلاف الاضافة فان قوله أنت طالق غدا أو أنت حر غدا سبب لانه وضع لوقوع الطلاق أو العتاق وذكر الغد لتعيين زمان الوقوع لا للمنع من الوقوع فكان الحكم واجب الوجود به والزمان من لوازم الوقوع فلا ينافى السببية بخلاف التعليق فانه للمنع من الوقوع وكذا اليمين واستحال أن يكون مانع الشئ سببا له وطريقا اليه فكان مانعا من السببية ولهذا والنذر أن يتصدق يوم الخميس فتصدق قبله جاز لوجود السبب بخلاف ما اذا علق على امر وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة والعبادة فعل يأتى به العبد على سبيل التعظيم لله تعالى بخلاف هوى النفس فاما المال أو منافع البدن فآلة يتأدى الواجب بهما فالمالى ما يكون محل فعل العبد المال والبدنى ما يكون محل فعله بدنه فاما الواجب فى الحالين ففعل واجب فى الذمة بايجاب الله تعالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود ما ينتفع به العبد لجلب نفع أو دفع ضرر وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه فاستوفى تم الاستيفاء وان لم يوجد فى المديون فعل هو أداء فان قلت الزكاة حق الله وتتأدى بالنائب بلا فعل الاداء ممن عليه قلت الانابة فعل منه وجعل أداء النائب كأدائه بنفسه باعتبار الانابة وجوزنا نكاح الامة لمن له طول الحرة لان الله تعالى أباح نكاح الامة الحرة حال عدم الطول وما حرم حال وجوده لان التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم قبله فيثبت الحل قبل وجود هذا الشرط بالآيات المطلقة فان قلت من الشرط هنا والشرط ما ينتفى الحكم عند انتفائه فيلزم أن يكون الحكم المعلق منفيا عند انتفاء المعلق عليه كالوضوء لما كان شرط صحة الصلاة تنتفى الصحة عند انتفائه قلت الشرط عبارة عن العلامة قال الله تعالى فقد جاء أشراطها أى علاماتها واذا كان الشرط عبارة عن العلامة فيلزم من ثبوتها ثبوت الحكم ولا يلزم من عدمها عدم الحكم والدليل عليه قوله تعالى فاذا أحصن فان أتين بفاحشة الآية ولا خلاف أن الحد يلزمها بجزاء على الفاحشة وان لم تحصن وقال فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وحكم الكتابة لا ينتفى قبل هذا الشرط وقال ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا ولا يحل الاكراه عند عدم ارادة التحصن أيضا وقال وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن جائز عند عدم هذا الشرط وتخريج مسئلة التنجيز سيأتى فى تقسيم السبب ان شاء الله تعالى ولانه لو قال لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم نجز الثلاث يصح ولو كان عدم الشرط يوجب عدم المشروط لما صح وقول صاحب المحصول التنجيز عندنا غير المعلق حتى بقى المعلق موقوفا على دخول الدار فاذا تزوجت بزوج آخر وعادت اليه ودخلت الدار وقع المعلق مشكل لان مملوك الزوج الطلقات الثلاث فحسب فقى صارت منجزة لا تبقى معلقة وقوله الوصف ملحق بالشرط فيوجب العدم عند العدم قلنا اذا ثبت أن الشرط لا يوجب العدم

الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو أن الشافعى رحمه الله يقول ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له فكأنه قال أنت طالق فى وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه وهو مذهب أهل العربية وأبو حنيفة رحمه الله يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب أهل المعقول ولم

(قوله قيد له) أى بمنزلة الظرف أو الحال (قوله يفيد حصر الخ) فالقيد مخصص فيلزم نفى الحكم عند عدم هذا القيد أى الشرط (قوله وهو مذهب أهل العربية) قيل ان هذه النسبة افتراء فان أهل العربية قالوا ان الحكم بين الشرط والجزاء فالمجموع كلام وليس أحد من طرفيه كلاما ولم يقولوا ان الكلام هو الجزاء والشرط قيد له بل انما قاله صاحب المفتاح (قوله وساكت الخ) أقول للخصم أن يقول انا سلمنا ان الحكم بين الشرط والجزاء فالمجموع كلام مفيد لحكم تعليقى بالمنطوق لكن لا نسلم انه ساكت عن سائر التقادير بل هو عين النزاع فانا نقول انه يدل على نفى الحكم عند عدم الشرط بطريق مفهوم المخالفة (قوله وهو) أى الحكم بين الشرط والجزاء

عند العدم فالملحق به أولى أن لا يوجب العدم عند العدم على ان أقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا
أن يكون علة للحكم ولا خلاف أن العلة لا توجب نفي الحكم عند عدمها لجواز أن يثبت الحكم بعلل شتى
فلا يلزم من عدم العلة المعينة عدم الحكم ولو دل عدم العلة على عدم الحكم في صورة انما دل لأمر
خارجي بأن تكون العلة متحدة كقول محمد في ولد الغصب لم يضمن لانه لم يغصب أما عدم العلة من
حيث هي هي فلا يدل على عدم الحكم ولهذا جوزنا نكاح الامة الكتابية لان قوله تعالى من فتياتكم
المؤمنات لا يقتضي الحرمة عند عدم صفة الايمان لما بينا وهو قوله تعالى وبنات خالك وبنات خالاتك
اللاتي هاجرن معك فان التقييد بهذا الوصف لا يوجب نفي الحل في اللاتي لم يهاجرن معه بالاتفاق وانما
لم تجب الزكاة في العوامل باعتبار نص آخر وهو قوله عليه السلام لا زكاة في العوامل والحوامل لا باعتبار
ما ذكر وقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لما لا علينا فان كون الربيبة
في حجر زوج الام ليس بشرط للحرمة ولو كان التقييد بالوصف يوجب العدم عند العدم لما وجبت الحرمة
بدون الحجر وعلى هذا قال زفر فيمن له أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني يثبت
نسب الآخرين منه لان التخصيص بالاكبر لا يوجب نفي نسب الآخرين وقد ظهر بثبوت نسب
الاكبر منه أنها كانت أم ولده من ذلك الوقت وأم الولد فراش لولاها يثبت نسب ولدها منه بلا دعوة
وعندنا لا يثبت نسب الآخرين منه لا باعتبار التقييد بوصف الاكبر فانه لو أشار الى الاكبر وقال هذا
ابني لا يثبت نسب الآخرين منه أيضا وقد بينا ان التنصيص بالاسم لا يوجب نفي الحكم في غير المسمى
بذلك الاسم ولكن انما لا يثبت نسبهما منه لان التخصيص بوصف سكوت عما وراءه غير أن السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان أن حكم المسكوت عنه بخلاف المنطوق به لانه لو لم يكن كذلك
لما حل السكوت عن بيانه مع وقوع الحاجة اليه وفي غير موضع الحاجة الى البيان لا يكون
بيانا فهنا سكت المولى عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه لانه يعترض على المولى دعوة النسب فيما
هو مخلوق من مائه نصا لان قبل الدعوة يثبت النسب منه لانهم ولدوا على فراشه على سبيل الاحتمال
حتى يملك نفيه وانما يصير مقطوعا به على وجه لا يملك نفيه بالدعوة نصا فكان ذلك فرضا
عليه فكانت الحاجة ماسة الى البيان فكان سكوته عن دعوة نسب الآخرين عند لزوم البيان
لو كان النسب ثابتا نفيا حملا لأمره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض لا لتخصيص الاكبر بالدعوة
وعلى هذا قال أبو حنيفة رحمه الله اذا قال شهود الوارث لا نعلم له وارثا غيره في أرض كذا تقبل الشهادة
لان هذه الزيادة نفيا لا تقتضي علمهم بوارث آخر في غير ذلك الموضع فكأنهم سكتوا عن هذه الزيادة وقالوا
لا نعلم له وارثا آخر غيره وعندهما لا تقبل هذه الشهادة لا لان النفي في أرض كذا اثبات في غيره ولكن
لتمكن التهمة لانه يوهم أنهم يعلمون له وارثا آخر في غير ذلك الموضع والشهادة ترد بالتهم والاحكام لا تثبت
بالتهمة بل بالحجة المعلومة وقال أبو حنيفة رحمه الله السكوت عن سائر المواضع في غير موضع الحاجة الى
البيان ليس ببيان لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة باعتبار أنهما
تفحصا في ذلك المكان دون سائر المواضع ويحتمل تحقيق المبالغة في نفي وارث آخر أي لا نعلم له وارثا في
أرض كذا مع أنه مولده ومنشؤه فأحرى أن لا يكون له وارث آخر في موضع آخر فلا تتمكن التهمة في
شهادتهم

يذكر المصنف رحمه الله جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لوضوحه
وشهرته وهو أن للوصف درجات ثلاثا أدناها أن يكون اتفاقيا كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم
وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات وأعلاها أن يكون بمعنى العلة

(قوله بجواب عنه) أي عن الوصف لان الشافعي رحمه الله ألحق الوصف بالشرط (قوله وهو أن الخ) حاصل هذا الجواب انا لا نسلم أن الوصف ملحق بالشرط فان للوصف الخ (قوله أن يكون اتفاقيا) أي لا يكون احترازيا بل هو على حسب العادة (قوله وربائبكم اللاتي الخ) فان الربيبة حرام على الزوج اذا دخل بالزوجة سواء كانت في حجر الزوج أولا فالتقييد بحجر الزوج انما هو على حسب العادة (قوله من فتياتكم المؤمنات) فالمعنى من فتياتكم ان كانت مؤمنة (قوله أن يكون بمعنى العلة) أي يكون مؤثرا في الحكم

(والمطلق يحمل على المقيد وان كانا فى حادثتين عند الشافعى مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى عند عدمه فى المنصوص وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد) اعلم أن المطلق محمول على المقيد أى يراد من المطلق المقيد سواء كانا فى

كقوله السارق والزانى ولا أثر لانتفاء العلة فى انتفاء الحكم فما دونه أولى (والمطلق محمول على المقيد) هذا وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا فى مسئلة شرعية فالمطلق محمول على المقيد أى يراد به المقيد (وان كانا فى حادثتين عند الشافعى رحمه الله) ويعلم منه انهما ان كانا فى حادثة واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر فى المتن وهو آية كفارة الظهار فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلاث أحكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثانى بقوله من قبل أن يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعى رحمه الله يحمل الاطعام على التحرير والصيام ويقيده بقوله من قبل أن يتماسا أيضا ونظير ما وردا فى حادثتين هو قوله (مثل كفارة القتل وسائر الكفارات) فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة أخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعى رحمه الله يقول ان قيد الايمان مرادهما أيضا (لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى الشرط فيوجب النفى عند عدمه فى المنصوص) فكأنه قال فى كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه أنها ان لم تكن مؤمنة لا يجوز فى كفارة القتل بناء على ما مضى من أصله أن الشرط والوصف كلاهما يوجب نفى الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا فى المنصوص وهو عدم شرعى يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لاشتراكهما فى كونهما كفارة وهذا معنى قوله (وفى نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد) وعند بعض أصحاب الشافعى رحمه الله يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعى رحمه الله انكم كما حملتم اليمين على

(قوله السارق والزانى) فان وصف السرقة مؤثر فى وجوب القطع وكذا وصف الزنا هو المؤثر فى وجوب الجلد وهذا بناء على أن الحكم المرتب على المشتق يدل على علية المأخذ (قوله ولا أثر الخ) فانه يجوز أن يكون للحكم علة أخرى (قوله فما دونه وهو الادنى) والاوسط أولى بأن لا يؤثر فى انتفاء الحكم فليس الوصف لانتفاء الحكم عما عداه (قوله هو المتعرض) كرقبة (قوله والمقيد هو المتعرض الخ) كرقبة مؤمنة (قوله محمول الخ) لان المطلق ساكت ومجمل والمقيد ناطق ومفسر فيحمل المطلق عليه وفيه أن المطلق ليس بساكت ولا بمجمل بل هو دال على ثبوت الحكم فيه (قال فى حادثتين) المراد بالحادثة أمر حادث يحتاج المكلف الى معرفة حكم شرعى فيه كذا قيل (قوله منه) أى من قول المصنف وان كانا الخ (قوله ان كانا فى حادثة واحدة) ويكون الحكمان مختلفين (قوله فهو) أى المطلق (قوله ونظيره) أى نظير ما اذا ورد المطلق والمقيد فى حادثة واحدة (قوله وهو آية كفارة الخ) قال الله تعالى (والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا) أى الى قولهم بالتدارك (فتحرير رقبة) أى فعليهم تحرير رقبة (من قبل أن يتماسا ذلكم) أى الحكم بالكفارة (توعظون به والله بما تعملون خبير فمن لم يجد) أى الرقبة (فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع) أى الصوم لهرم أو مرض (فاطعام ستين مسكينا) (قوله ويقيده الخ) كما قال البيضاوى وانما لم يذكر التماس مع الطعام اكتفاء بذكره مع الآخرين لكن فى الانوار فى فقه الشافعى ولو وطئ فى خلال الاطعام لم يستأنف (قوله ما وردا فى حادثتين) ويكون الحكم واحدا كالتحرير (قوله وردفيها المقيد) قال الله تعالى (ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة) ثم بعد كلام قال (فمن لم يجد) أى الرقبة (فصيام شهرين متتابعين) وليس فى القرآن المجيد ههنا (ومن يقتل) كما نقله فى مسير الدائر (قوله وردفيها المطلق) قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام (قوله ههنا) أى فى كفارة الظهار واليمين (قال لان قيد الايمان) أى مثلا وكذا كل قيد كان فى أى مقيد كان (قال النفى الخ) أى نفى صحة الحكم كالكفارة عند عدم ذلك القيد (قال فى المنصوص) وهو ههنا كفارة القتل (قوله من أصله) أى من أصل الشافعى رحمه الله (قوله بطريق القياس) فيحمل المطلق على المقيد اذا اقتضاه القياس لوجود العلة الجامعة وعند بعض أصحاب الخ (قوله لاشتراكهما) أى لاشتراك الكفارات (قال لانها جنس واحد) فان الكل تحرير فى تكفير شرع للزجر عن المعاصى والستر (قوله يحمل) أى المطلق عليه أى على المقيد لا بطريق القياس أى سواء اقتضاه القياس أو لا فان أهل اللغة يتركون التقييد فى موضع اكتفاء بذكره فى موضع آخر وفيه أنهم ان أرادوا أن أهل اللغة يفعلون ذلك كلية أو أنهم يفعلون ذلك أحيانا أو كثيرا بلا دليل فممنوع وان أرادوا أنهم يفعلون ذلك أحيانا أو كثيرا مع الدليل فمسلم لكنه لا ينفع فانا لا ننكر الحمل أيضا عند وجود الدليل (قوله انكم كما حملتم الخ) حاصل الاعتراض انكم اعتبرتم قيد الايمان الواقع فى كفارة القتل فى كفارة اليمين ولا ريب فى أن اطعام عشرة مساكين منصوص فى كفارة اليمين وهو

[illegible] فان المراد من اسم العلم العام الشامل لاسم الجنس على ما مر ومفهوم اللقب معتبر في اسم العلم فيلزم أن ينتفي كفارة اليمين بالصوم بانتفاء اطعام عشرة مساكين مع القدرة عليه فيتعدى هذا النفي الى كفارة القتل أيضا فتنتفي كفارة القتل بالصوم بانتفاء اطعام عشرة مساكين مع القدرة عليه فلا بد من أن يحمل القتل على اليمين في حق اطعام عشرة مساكين و يعتبر في كفارة القتل أيضا اطعام عشرة مساكين (قوله فاجاب عنه الخ) الجواب أن الطعام المعتبر في كفارة اليمين لم يثبت في كفارة القتل لان التفاوت أي بين كفارة القتل وكفارة اليمين ثابت باسم العلم وهو لفظ الاطعام أو عشرة مساكين وهو لا يوجب الا وجود الحكم في المنصوص عند وجوده ولا ينتفي الحكم عند انتفائه فلا يلزم انتفاء كفارة اليمين بانتفاء اطعام عشرة مساكين فلم يوجب نفي الحكم في الاصل المنصوص وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى هذا النفي الى الفرع أي كفارة القتل فلا يعتبر في كفارة القتل اطعام عشرة مساكين وهذا كله بناء على أن مفهوم اللقب غير معتبر عند الشافعي كما هو غير معتبر عندنا بل هو من الاقوال الضعيفة لائمة مذهبه بخلاف الوصف فانه يوجب نفي الحكم عند نفيه على رأي الشافعي رحمه الله فان قلت ان اطعام عشرة مساكين لما كان اسم علم وهو يوجب وجود الحكم في المنصوص عند وجوده على ما قلتم فلم تقولوا بتعدي هذا الوجود في غير المنصوص ككفارة القتل مع أن القتل واليمين متجانسان لكون كل منهما جناية توجب الكفارة قلت انه يلزم حينئذ اثبات العقوبة بالقياس ومبنى القياس على الرأي ولا مدخل للرأي في معرفة الاجزية والعقوبات كذا قال الهداد في شرح البزدوي (قوله وانما قيد) أي المصنف رحمه الله (قوله ثابت) أي اذا عجز عن الصوم بالقياس على الظهار (قوله في رواية الخ) فان للشافعي رحمه الله في الاطعام في كفارة القتل قولين لكن أصحهما أنه لا اطعام كذا في رحمة الامة (قال لا يحمل الخ) أي اذا وردا في الحكم وهذا بناء على أن ورودهما في الاسباب يذكر بعد هذا (قال بهما) أي باطلاق المطلق بينهما

حادثة واحدة أو في حادثتين عنده أما اذا كانا في حادثة واحدة فلأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون مطلقا ومقيدا اذ المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع الصفة والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان هو أولى بأن يجعل أصلا ويبني المطلق عليه فيثبت الحكم مقيدا بهما كما في نصوص الزكاة فان النص المطلق عن صفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة محمول على المقيد بصفة السوم وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة في حكم الزكاة بالاتفاق ونصوص الشهادة فان النص المطلق عن صفة العدالة وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم محمول على المقيد بها وهو قوله تعالى وأشهدوا ذوي عدل منكم وأما اذا كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان المنصوص عليه في كفارة القتل تحرير رقبة مؤمنة وفي كفارة الظهار واليمين رقبة مطلقة فحمل المطلق في هاتين الكفارتين على المقيد في كفارة القتل حتى لا يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في هاتين الكفارتين عنده كما لا يجوز في كفارة القتل لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص عليه لما مر من أصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد لان الكل تحرير في تكفير مشروع للستر والزجر فالشرع لما قيد الرقبة بصفة الايمان في كفارة القتل لحكمة جيدة وهي التقرب الى الله تعالى بتخليص العبد المؤمن عن ذل العبودية صار ذلك بيانا في سائر الكفارات ألا ترى أن تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء جعل تقييدا في التيمم لان كل واحد منهما طهارة فكانا نظيرين (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود) وكذلك الجواب في أعداد الركعات ووظائف الطهارات وزيادة الصوم في القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين لانه زيادة قدر يثبت بالاسم وهو شهران وأربع ركعات أو ثلاث ركعات لا بالصفة التي تجري مجرى الشرط وقد مر أن تخصيص الاسم بالحكم لا يوجب نفي الحكم في غيره (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة لامكان العمل بهما) اعلم أن المطلق لا يحمل على المقيد عندنا سواء وردا في حادثة واحدة أو في حادثتين لان العمل بهما ممكن فلا يجوز ترك العمل بأحدهما وفي الحمل ترك العمل بالمطلق وهذا لان للمطلق حكما معلوما وهو

القتل في حق قيد الايمان فينبغي أن تحملوا القتل على اليمين في حق طعام عشرة مساكين وتثبتوا فيه الطعام أيضا فأجاب عنه بقوله (والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود) اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من أسماء العدد وهو لا يوجب الا وجود الحكم عند وجوده ولا ينتفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يتعدى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفي عند نفيه على أصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رحمه الله على ما قيل (وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل بهما) اذ لا تضاد ولا تنافي

وتقييد المقيد والمطلق حقيقة في اطلاقه ولا ضرورة في العدول عن الحقيقة الا بالقرينة وفرض انتفاء القرينة (قوله واذا كان ذلك) أي عدم حمل المطلق على المقيد (قوله وفي غيره) كالظهار واليمين (قال في حكم واحد) أي وفي حادثة واحدة (قوله في قوله تعالى) أي في كفارة اليمين (قوله فمن لم يجد) أي الرقبة واطعام عشرة مساكين وكسوتهم (قوله مطلقة) أي عن التتابع (قال وصفين متضادين) أي الاطلاق والتقييد بالتتابع قيل أراد بالمتضادين المتقابلين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان المتضادين هما الامران الوجوديان غير المتضايفين (قال بطل اطلاقه) والا لزم اجتماع المتضادين فان المقيد يقتضي أن يكون غيره باقيا على حاله ولا يكون حكما شرعيا والمطلق يدل على أنه حكم شرعي وبين كونه حكما وعدم كونه حكما تناف فلو لم يحمل المطلق على المقيد لزم اجتماع المتضادين (قوله هذا المطلق) أي صوم ثلاثة أيام في اليمين (قوله على المقيد) أي بقيد التتابع (قوله مع أنه) أي حمل المطلق على المقيد (قوله لانه لا يعمل الخ) فانه يقول ان القراءة الغير المتواترة ليست من الكتاب لعدم التواتر ولا من السنة لانها رويت على وجه القرآنية دون السنية فليس صيام ثلاثة أيام في كفارة اليمين مقيدة عنده بالتتابع ومن المطاعن على الشافعي أن مذهبه حمل المطلق على المقيد ولو كانا في حادثتين مع اتحاد الحكم فلم ترك هو قياس صوم كفارة اليمين على صوم كفارة الظهار في اشتراط التتابع (قوله هو قوله عليه السلام الخ) في سنن أبي داود عن أبي هريرة أن رجلا أفطر في رمضان فامره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكينا قال لا أجد فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اجلس فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر فقال خذ هذا فتصدق به فقال يا رسول الله ما أحد أحوج اليه مني فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه وقال له كله قال أبو داود ورواه ابن جريج عن الزهري على لفظ مالك أن رجلا أفطر وقال فيه تعتق رقبة أو تصوم شهرين أو تطعم ستين مسكينا انتهى (قوله بالحمل) أي حمل المطلق على المقيد (قوله فني قوله عليه السلام أدوا الخ) في جامع الترمذي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان صاعا من تمر أو صاعا من شعير على كل حر أو عبد ذكرا أو أنثى من المسلمين قال أبو عيسى رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن نافع ولم يذكروا فيه من المسلمين انتهى

الاطلاق وهو معنى معلوم وله حكم معلوم وهو تمكن المكلف من الاتيان بأي فرد شاء من أفراد تلك الحقيقة والغرض منه التيسير والتوسعة وللقيد حكما وهو التقييد وهو معنى معلوم وله حكم معلوم والغرض منه التشديد والتضييق فكما لا يجوز حمل المقيد على المطلق لاثبات حكم الاطلاق فيه لا يجوز حمل المطلق على المقيد لاثبات حكم التقييد فيه لان في الحمل ابطال صفة الاطلاق وفيه ابطال صفة التخفيف واثبات صفة التغليظ وفيه فسادان أحدهما نصب الشرع من تلقاء نفسه والآخر نسخ ما هو مشروع بالرأي وقال ابن عباس رضي الله عنهما أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله وفي الرجوع الى المقيد ليعرف منه حكم المطلق ترك الابهام فيما أبهم الله وقال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمة فأبهموها وانما أراد قوله تعالى وأمهات نسائكم فان حرمتها مطلقة عن قيد الدخول وحرمة الربيبة مقيدة بالدخول بقوله تعالى من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فلم يحمل المطلق على المقيد وقال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم قال أبو هريرة رضي الله عنه لما خطب النبي عليه السلام بوجوب الحج قال عكاشة بن محصن أفي كل عام يا رسول الله فأعرض عنه رسول الله حتى أعاد مسئلته ثلاث مرات فقال عليه السلام لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لضللتم اسكتوا عما سكت فنزلت ففيه تنبيه على أن العمل بالاطلاق واجب والرجوع الى المقيد ليعرف به حكم المطلق اقدام على هذا المنهي عنه لما فيه من ترك الابهام فيما أبهم الله تعالى فلا يجوز (الا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه

بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام أعم من أن يكون قبل التماس أو بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة أعم (الا أن يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين) في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة أيام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب ههنا أن تقيد قراءة العامة أيضا بالتتابع (لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه) والشافعي رحمه الله انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة أو آحادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عليه السلام لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين وحينئذ يرد علينا انكم اذا قررتم أنه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد وقوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين

وفى صدقة الفطر ورد النصان فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب فوجب الجمع) اعلم ان الاطلاق والتقييد فى صوم كفارة اليمين وردا فى الحكم وهو الصوم والصوم فى وجوده لا يقبل وصفين متضادين أى التتابع والتفرق فاذا ثبت تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات وقراءته كانت رواية عن رسول الله عليه السلام وقد كان مشهورا فى السلف وبالخبر المشهور تجوز الزيادة على النص فبطل الاطلاق وفى صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد مطلقا وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب لجواز أن يثبت الحكم الواحد بأسباب كثيرة على سبيل البدل كالملك فوجب الجمع أى يجب العمل بهما وتجب الصدقة عن العبد الكافر بالنص المطلق وعن العبد المسلم بالنص المقيد وهو نظير ما سبق أن التعليق بالشرط لا يوجب النفى أى دخول الاطلاق والمقيد فى السبب نظير التعليق بالشرط فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وهو قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات وبقى مرسلا عن الشرط مع ذلك فيجوز نكاح الامة حال طول الحرة بالآيات المطلقة وحال عدم الطول بالآيات المطلقة وبهذه الآية وهذا لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا أى عند الوجود يمتنع أن يثبت الحكم بهما كالملك لا يجوز أن يثبت لشخص فى شئ واحد بالبيع والهبة معا فاما قبل الوجود فهو معلق أى معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط أى يحتمل الوجود قبل الشرط والعدم الاصلى كان محتملا للوجود بطريقين ولم يتبدل العدم ألا ترى أنه لو قال لآخر أعتق عبدى ان دخل الدار ثم يقول له أعتق عبدى ان كلم زيدا ودخل الدار صح حتى لو دخل الدار فأعتقه جاز ولو كلم زيدا ودخل الدار جاز اعتاقه بالامرين جميعا وكذا لو قال له أعتق عبدى ثم قال له أعتقه ان دخل الدار ملك المرسل والمعلق جميعا حتى اذا عزله عن أحدهما بقى له الآخر ولهذا قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قرب التى ظاهر منها فى خلال الاطعام لم يستأنف ولو قربها فى خلال الصيام أو الاعتاق يستأنف لان الله تعالى قال فتحرير رقبة من

ينبغى أن يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو أداء الصاع أو نصفه فأجاب بقوله (وفى صدقة الفطر ورد النصان فى السبب ولا مزاحمة فى الاسباب فوجب الجمع بينهما) يعنى أن ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد فى الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا فى الحكم للتضاد وأما اذا وردا فى الاسباب أو الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن أن يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل أن فى اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفى تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلك فى التوضيح ثم شرع فى جواب الشافعى رحمه الله

(قوله ينبغى الخ) مع أنه ليس الحمل عندكم أيها الحنفية فانه يلزم على المولى الصدقة عن العبد الكافر (قال ولا مزاحمة الخ) لجواز أن يكون لشئ واحد أسباب متعددة (قال فوجب الجمع الخ) أى وجب العمل بكل واحد منهما على حدة بلا ابطال وصفى الاطلاق والتقييد (قوله اذا وردا) أى النص المطلق والمقيد (قوله أو الشروط) مثاله لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولى وشاهدى عدل فانهما حديثان على ما قيل مطلق ومقيد وردا على شرط النكاح أى الشهود (قوله فلا مضايقة فيه الخ) فسبب وجوب صدقة الفطر الرأس وهو فى حديث مطلق وفى حديث مقيد بالاسلام فصار النصان واردين فى السبب فلما كان المطلق سببا كان كل فرد منه سببا فيصير المقيد أيضا سببا ولا تضار ولا ضير فان قلت ان المقيد حينئذ يلغو لان حكم المقيد يفهم من المطلق قلت لا الغاء لانه يعمل بالمقيد من حيث هو مقيد كما يعمل بالمطلق قبل ورود المقيد من حيث هو مطلق وفى التقييد فائدة أن مفهوم المقيد أولى بالسببية وان شرعه أهم فى نظر الشارع كذا قيل (قوله يجب الحمل الخ) أى حمل المطلق على المقيد (قوله وتحقيق ذلك الخ) توضيح المقام على ما فى التوضيح وغيره أن النص المطلق والمقيد اما ان وردا فى غير الحكم كالسبب واما فى الحكم الواحد فى حادثة واحدة أو فى حادثتين واما فى الحكمين المختلفين فى حادثة واحدة أو فى حادثتين فهذه خمسة أقسام فعلى الاول لا يحمل المطلق على المقيد عندنا ويحمل عليه عند الشافعى وقدم مثاله فى الشرح وأشار اليه المصنف بقوله وفى صدقة الفطر الخ وعلى الثانى يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بيننا وبين الشافعى وقدم مثاله فى الشرح وأشار اليه المصنف بقوله الا أن يكونا فى حكم واحد الخ وعلى الثالث يجب حمل المطلق على المقيد عند الشافعى وليس الحمل عندنا وقد أشار اليه والى مثاله المصنف بقوله وان كانا فى حادثتين عند الشافعى مثل كفارة القتل الخ وعلى الرابع يحمل المطلق على المقيد عند الشافعى رحمه الله لا عندنا وأشار اليه والى مثاله الشارح بقوله ويعلم منه أنهما ان كانا فى حادثة واحدة الخ وعلى الخامس لا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق بيننا وبين الشافعى ومثاله تقييد الصيام بالتتابع فى كفارة القتل واطلاق الاطعام فى كفارة الظهار ففى الخامس اتفاق على عدم الحمل وفى الثانى اتفاق على الحمل وفى الاقسام الباقية خلاف وههنا تفصيل وبحث كثير

مذكور في المطولات (قوله قد يكون اتفاقيا) كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم (قوله وقد يكون بمعنى العلة) نحو السارق والزاني (قوله الكشف) نحو الجسم الطويل العريض العميق (قوله أو المدح) نحو الله الرحمن الرحيم

قبل أن يتماسا فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يقل فيه من قبل أن يتماسا فلم يحمل المطلق على المقيد وان وردا في حادثة لانهما حكمان ثم الشافعي ترك أصله في صوم كفارة اليمين حيث لم يشترط التتابع ولم يحمله على الظهار والقتل فان قال ان الله تعالى قيد بعض أيام الصيام بالتتابع وبعضها بالتفرق كما في صوم المتعة حيث قال فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة والعشرة الكاملة صوم المتعة بالنص ولو صامها متصلة لم يجز فبقي المطلق على اطلاقه لتعارض الواقع بين قيد التفرق والتتابع قلنا صوم المتعة ليس بكفارة بل هو نسك كالدم الذي صار الصوم خلفا عنها على أنه غير مقيد بالتفرق ألا ترى أنه لو فرقه قبل الرجوع لم يجز ولكن انما لم يجز صوم السبعة قبل أيام النحر لانه لم يشرع لا لانه شرع ووجب ثم وجب التفريق وعدم شرعية الصوم في وقت لا يعد تفريقا كالليل لا يجعل الصوم متفرقا لانه لم يشرع فيه وهذا لأنه أضيف الى وقت بكلمة اذا حيث قال اذا رجعتم والمضاف الى وقت لا يجوز قبل ذلك الوقت لانه قبل سببه كصوم رمضان قبل رمضان وكصلاة الظهر قبل الظهر فلم يبق للتتابع معارض (ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) ألا ترى أن قوله تعالى من نسائكم معرفة بالاضافة الينا فلا يكون قيد الدخول بقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن معرفا لاستحالة تعريف المعرف فيجعل شرطا كما في قوله هذه المرأة التي أتزوج طالق بخلاف ما لو قال المرأة التي أتزوجها طالق لانه أضاف الطلاق هنا الى مجهولة لا تصير عينا الا بالوصف وهو التزوج فصار ما يحصل به التعين في معنى الشرط وهو يصلح شرطا لكونه معدوما على خطر الوجود فجعل شرطا أما في قوله هذه المرأة التي أتزوج لا يمكن أن يجعل التزوج شرطا لانه اذا عينها وعرفها لم يجز ذلك الوصف مجرى الشرط فبقي ايقاعا في الحال فيبطل لعدم الملك (ولئن كان) بمعنى الشرط (فلا نسلم انه يوجب النفي) وهذا لان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء أما الاول فظاهر وكذا الثاني لان النفي ليس معنى الاثبات لغة حتى يثبت بطريق الدلالة وكذا الثالث لان النفي ليس مما لا يستغنى عنه النص المثبت حتى يثبت اقتضاء فصار الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وأما عدم جواز تحرير الكافر في القتل باعتبار أنه غير مشروع كما لا يجوز اعتاق النصف أو ذبح الشاة لان الكفارة ما عرفت الا شرعا فما ورد به الشرع جاز به التكفير ولا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة لان ذا ثابت بالعدم الاصلي (ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره أن لو صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من أعظم الكبائر) اعلم أنا اذا سلمنا أن القيد بمعنى الشرط وانه يوجب نفي الحكم قبل الشرط فانما يستقيم

فقال (ولا نسلم أن القيد بمعنى الشرط) لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنى العلة وقد يكون للكشف أو للمدح أو الذم (ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفي) لان المتنازع فيه هو الشرط النحوي الذي يدخل عليه الادوات ولا تأثير لنفيه في نفي الحكم لان نفي الحكم نفي أصلي لا شرعي على ما قدمنا (ولئن كان فانما يصح الاستدلال به على غيره ان صحت المماثلة وليس كذلك فان القتل من أعظم الكبائر) يعني لو سلمنا نفي الحكم في الأصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتى يحمل عليه فان القتل من أعظم الكبائر فيمكن أن تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة أعم من أن تكون كافرة أو مؤمنة وأيضا توزيع كل منهما مختلف فان في القتل حكم أولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين وفي الظهار حكم أولا بالتحرير ثم بالصيام في شهرين ثم بالاطعام

(قوله أو الذم) نحو الشيطان الرجيم (قال ولئن كان) أي القيد بمعنى الشرط (قال انه) أي ان الشرط (قال النفي) أي نفي الحكم عند انتفاء الشرط (قوله لا شرعي) لانا لا نقول بمفهوم المخالفة فكيف يتصور القياس فانه لا بد في القياس من أن يكون المعدى حكما شرعيا (قال ولئن كان) أي ولئن أوجب النفي وبصح تعديته فانما الخ (قال الاستدلال به) أي بالمقيد وهو رقبة كفارة القتل مثلا على غيره وهو المطلق وهو رقبة كفارة الظهار واليمين مثلا (قال المماثلة) أي بين الجنايات القتل واليمين والظهار (قوله نفي الحكم) أي عند نفي القيد وهو الايمان (قوله في الاصل المنصوص) أي كفارة القتل (قوله وبين المسكوت) أي كفارة الظهار واليمين (قوله حتى يحمل) أي المسكوت (قوله من أعظم الكبائر) فيه ما قيل من أن الكفارة انما هي في القتل خطأ لا في العمد والقتل خطأ ليس من الكبائر اللهم الا أن يقال ان الكفارة تجب في القتل عمدا أيضا عند الخصم وهو من أعظم الكبائر (قوله فيمكن أن تشترط الخ) فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (قوله فانهما صغيرتان) فيه أنه ليس في القتل خطأ الا جناية عدم التثبت وعدم الاحتياط والظهار قول منكر وزور فهو أقوى من القتل خطأ فتأمل (قوله توزيع) في المنتخب توزيع بخش كردن چيزرا براى كسى

الاستدلال به على غيره اذا ثبتت المماثلة بينهما وقد ثبتت المفارقة بينهما فى السبب فان القتل من أعظم الكبائر بخلاف الظهار واليمين وفى الحكم صورة ومعنى أما الصورة فلأنه شرع فى الظهار واليمين الطعام دون القتل وأما المعنى فلأنه شرع فى اليمين التخيير دون القتل والتخيير تخفيف وأى تخفيف فمع عدم المماثلة فى السبب والحكم كيف يجعل ما يدل على نفى الحكم فى كفارة القتل دليلا على النفى فى كفارة اليمين والظهار فان قال أنا أعدى القيد الزائد وهو الايمان ثم النفى يثبت به ضرورة فلا يكون فى هذا تعدية العدم الذى هو ليس بحكم شرعى قلنا التقييد بوصف الايمان لا يمنع التحرير بالرقبة الكافرة لما بينا أن الاثبات لا يوجب نفيا وانما لم تجز الكافرة فى القتل لأنه لم يشرع لا لان قيد الايمان نفى جوازه وقد شرع فى الظهار والقتل لما أوجب تحرير رقبة مطلقا فصارت تعدية الايمان عند ما لمعدوم وهو عدم جواز تحرير الكافرة وهو لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود وهو جواز تحرير الكافرة وهو يصلح حكما شرعيا فكان هذا أبعد عما سبق فانه تمسك بالمفهوم فيما سبق فحسب وهنا تمسك بالمفهوم وعدى العدم الذى لا يصلح حكما شرعيا لابطال موجود يصلح حكما شرعيا (فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفى عندنا لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل) وهو قوله عليه السلام ليس فى الحوامل والعوامل صدقة (أوجبت نسخ الاطلاق والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق)

ستين مسكينا وفى اليمين خير أولا بين اطعام عشرة أو كسوتهم أو تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هؤلاء فصيام ثلاثة أيام فالله تعالى العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم بما شاء فى كل جناية على حيالها فلا ينبغى لنا أن نتعرض لشىء منها أو نحمل نص أحدمنها على الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التى أودعها فيه (فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفى) جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والقيد فى السبب لا يحمل أحدهما على الآخر وههنا ورد قوله عليه السلام فى خمس من الابل شاة وقوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة فى الاسباب لان الابل سبب الزكاة والاول مطلق والثانى مقيد بالاسامة وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزكاة فى غير السائمة وأيضا قلتم اذا كانت الحادثة مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى وأشهدوا ذوى عدل منكم حتى شرطتم العدالة فى الاشهاد مطلقا مع أن الاول ورد فى حادثة الدين والثانى فى باب الرجعة فى الطلاق فأجاب أن قيد الاسامة فى المسئلة الاولى وقيد العدالة فى المسئلة الثانية لم يوجب النفى عما عداه كما فهمتم (لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكاة عن العوامل والحوامل أوجبت نسخ الاطلاق) يعنى انما عملنا فى المسئلة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفى الزكاة عن غير السائمة وهى قوله عليه السلام لا زكاة فى العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلاثة كلها غير السائمة وما عملنا بحمل المطلق على المقيد (والامر بالتثبت فى نبأ الفاسق أوجب نسخ الاطلاق)

(قال فاما قيد الاسامة الخ) فى الصراح سوم چريدن ستور چريدن اسامة بعلف بيرون آوردن استور اورا (قوله فى خمس من الابل شاة) هذا جزء من حديث طويل مشتمل على كتاب النبى صلى الله عليه وسلم فى باب الصدقة رواه الترمذى عن سالم عن أبيه (قوله فى خمس من الابل السائمة شاة) روى الحاكم عن أبى بكر بن محمد بن حزم عن أبيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كتب الى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات وبعثه مع عمرو بن حزم فقرأ على أهل اليمن وهو كتاب طويل وفيه فى كل خمس من الابل السائمة شاة (قوله مطلق) عن قيد السائمة (قوله فى غير السائمة) من الحيوانات المملوكة فى رسائل الاركان ثم السائمة عندنا ما يكتفى أكثر الحول بالرعى ويقصد منه الدر أو النسل اقامة للاكثر مقام الكل (قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم الخ) قال فى الحاشية ولكن يرد عليه أن هذا النص أيضا مقيد بقوله ممن ترضون من الشهداء والشاهد المرضى هو العدل انتهت (قوله فى حادثة الدين) أى معاملة ما داين البعض بعضا والمداينة المعاملة نسيئة معطيا أو آخذا (قوله النفى) أى نفى الحكم عند عدم هذا القيد (قال عن العوامل الخ) العوامل جمع عاملة أى التى أعدت للعمل كاثارة الارض والحوامل جمع حاملة أى التى أعدت لحمل الاثقال والعلوفة التى تعطى العلف وهى ضد السائمة (قال الاطلاق) أى اطلاق الابل (قوله بالسنة الثالثة) أى وراء النصين المطلق والمقيد (قوله لا زكاة فى العوامل الخ) روى أبو داود عن على رضى الله عنه قال زهير وأحسبه عن النبى صلى الله عليه وسلم حديثا طويلا وفيه ليس فى العوامل صدقة وفى الهداية وليس فى العوامل والحوامل صدقة خلافا لمالك رحمه الله له ظواهر النصوص ولنا قوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة انتهى وقال على القارى هذا الحديث وان لم يروه بهذا اللفظ المحدثون فقد رووه الفقهاء واحتجوا به فلا يضرهم عدم اطلاع غيرهم (قوله غير السائمة) فسقط الزكاة عن غير السائمة فلذا قيدنا الابل بالسائمة لالان المطلق محمول على المقيد فى الرواية الأخرى (قال والامر) بالنصب معطوف على اسم لكن والنبأ الخبر (قال الاطلاق) أى اطلاق الشاهد

وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أى فتوقفوا فيه وتطلبوا اثبات الامر وانكشاف الحقيقة ولا تعتمدوا قول الفاسق وفى قراءة فتثبتوا أى فتوقفوا (أوجب نسخ الاطلاق) والتيمم الى المرافق بقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وهو مشهور يثبت بمثله التقييد فاذا صار مقيدا لا يبقى ذلك الحكم بعينه مطلقا الا باعتبار حمل المطلق على المقيد وقول صاحب المحصول فى الجواب عن قول أصحابنا ان قوله أعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق أى رقبة شاء فلو دل القياس على انه لا يجوز الا المؤمنة لكان ذلك نسخا للقرآن بالقياس وانه لا يجوز يشكل بتقييد الرقبة بالسلامة عن كثير من العيوب وأيضا فقوله أعتق رقبة لا يزيد فى الدلالة على العام واذا جاز تخصيص العام بالقياس فلأن يجوز هذا التخصيص به أولى لا يتم لوجوه أحدها ان الرقبة اسم للبنية مطلقا فوقعت على الكامل الذى هو موجود مطلق فلم يتناول ما هو هالك من وجه وثانيها ان تخصيص العام بالقياس لا يجوز عندنا الا اذا خص البعض منه وثالثها أن المطلق ليس بعام فكيف يجوز تخصيص ما ليس بعام وقد مرت هذه المباحث من قبل (وقيل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم فلا تجب الزكاة على الصبى لاقترانها بالصلاة واعتبروا بالجملة الناقصة) اعلم ان بعض أهل النظر ممن لا تبع له قالوا ان القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم حتى قالوا فى قوله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ان القران يوجب أن لا تجب على الصبى الزكاة لان القران فى النظم يوجب المساواة فى الحكم فلا تجب الزكاة على من لا تجب عليه الصلاة واعتبروا بالجملة الناقصة فان من قال جاء زيد وعمرو يفهم منه اشتراكهما فى المجىء وكذا لو قال زينب طالق وعمرة تشاركت عمرة زينب فى وقوع الطلاق ولا يقال ان الشركة فى الناقصة باعتبار النقصان لا باعتبار الواو ولا نقصان هنا لان الواو للعطف لغة ومقتضى العطف هو الشركة فان من قال عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا تعلق الطلاق والعتاق بالشرط مع أن كل واحد كلام تام فلو لم يقتض العطف الشركة لما تعلق الاول بالشرط (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به

يعنى هكذا انما عملنا فى المسئلة الثانية بالنص الثالث الوارد فى باب التثبت فى نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة فى الخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد (وقيل ان القران فى النظم) هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة ذهب اليه مالك رحمه الله وهو أن الجمع بين الكلامين (بحرف الواو يوجب القران فى الحكم) أى الاشتراك فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط (فلا تجب الزكاة على الصبى لاقترانها بالصلاة) فى قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فهما جملتان كاملتان عطفت احداهما على الاخرى بالواو فيقتضى التسوية بينهما وعندنا أيضا لا تجب الزكاة على الصبى لكن لا لاجل العطف بل لقوله عليه السلام لا زكاة فى مال الصبى (واعتبروا بالجملة الناقصة) أى قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان فى الخبر لا محالة فكذا الاوليان (وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت فى الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تم به) وهو الخبر فان هندا كان محتاجا الى طالق فلهذا جاءت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة

(قوله بالنص الثالث) أى بورا النصين الذين كلامنا فيهما (قوله ان جاءكم فاسق بنبأ) أى خبر فتبينوا أى فتعرفوا وتفحصوا وقرئ فتثبتوا أى فتوقفوا الى أن يتبين لكم الحال (قوله الجمع بين الكلامين) اشارة الى أنه ليس المراد القران فى النظم بين أى لفظين كانا وان كانا مفردين بل المراد القران بين الكلامين (قوله فيقتضى التسوية بينهما) ولا صلاة على الصبى فلا تكون الزكاة عليه أيضا (قوله لا لاجل العطف) أى لا لاجل قران الجملتين فى العطف (قوله لا زكاة الخ) قال محمد فى كتاب الآثار أنا أبو حنيفة حدثنا ليث بن أبى سليم عن مجاهد عن ابن مسعود قال ليس فى مال اليتيم زكاة وروى الحاكم أنه عليه السلام قال رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبى حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل كذا فى فتح القدير (قال بالجملة الناقصة) المراد بالجملة الناقصة مفرد اذا انضم الى ما قبله أو الى شئ آخر يكون جملة تامة (قال فى الجملة الناقصة) أى فى عطف الجملة الناقصة على الكاملة (قال لافتقارها) أى لافتقار الجملة الناقصة (قوله وهو الخبر) أقول لعل المراد وهو الخبر مثلا لان نقصان الجملة لا يلزم أن يكون بعدم ذكر الخبر بل قد يكون النقصان بغيره كعدم ذكر المبتدا (قوله الشركة) أى بين المعطوف والمعطوف عليه .

فاذا تم بنفسه لم يوجب الشركة الا فيما يفتقر اليه) ولهذا قلنا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده
حر وقوله عبده حر وامرأته طالق ان كلمت فلانا ان الشرط يلتحق بهما لان العتق تام ايقاعا لا تعليقا
والتعليق تصرف آخر غير الايقاع فما يرجع الى غرضه وهو التعليق قاصر فاثبتنا المشاركة بينهما
فى حكم التعليق بالواو حتى لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق وعمرة طالق تطلق عمرة فى الحال لعلمنا
أن غرضه فى حق عمرة تنجيز الطلاق دون التعليق اذ لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لحصول
الكفاية به فلما لم يقتصر عليه وأفرده بالخبر علم أن مقصوده التنجيز وهنا خبر احدى الجملتين لا يصلح
خبرا للجملة الاخرى فلهذا علقنا العتق بالشرط ولهذا اذا قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة
طالق يتعلق طلاق عمرة بالدخول كما يتعلق طلاق زينب لانه لا يمكن التعليق بذلك الشرط مع غرض
وقوع الثلاث فى حق زينب ووقوع الواحدة فى حق عمرة الا بذكر الخبر مفردا فى حق عمرة اذ لو لم يذكر
الخبر لوقع الثلاث على عمرة كما وقع على زينب فمست الضرورة الى ذكر الخبر لهذا فالحاصل أن
المشاركة لا تثبت بعين الواو بل باعتبار الاقتصار والقصور امامن حيث عدم الخبر أو من حيث التعليق
سواء كان تعليق تحصيل أو تعليق ابطال أو غير ذلك ولهذا قلنا فى قوله فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون ان قوله فاجلدوهم جزاء لتضمن المبتدا معنى الشرط
وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما الا أنه من حيث انه يصلح جزاء وحده امفتقر الى الشرط اذ الجزاء لا بدله من
الشرط فجعل ملحقا بالاول لان قول القائل اجلس ولا تتكلم يكون عطفا صحيحا فصار رد الشهادة من
تتمة الحد ألا ترى أن الائمة مأمورون به كالجلد وكذلك رد الشهادة مؤلم كالجلد بل هو أزيد عند
العقلاء قال

جراحات السنان لها التئام * ولا يلتام ما جرح اللسان

ولان القاذف هتك ستره بالقول فجوزى وفاقا باهدار شهادته الا أن اللئام لا يبالون بهذا الزاجر والحدود
شرعت زواجر فشرع الجلد أيضا ليحصل الانزجار للوغد اللئيم والحيى الكريم وأما قوله وأولئك هم
الفاسقون فليس بخطاب للائمة ولكنه اخبار عن صفة القاذفين فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام بابتداء
بولاية الامام وأما الحكاية عن حال قائمة فلا فهو مثل قوله تعالى فان يشا الله يختم على قلبك ويمح الله
الباطل فان قوله ويمح غير معطوف على يختم فان قلت ان كان يمح كلاما مبتدأ غير معطوف على يختم
فلماذا سقطت الواو فى الخط قلت كما سقطت فى قوله ويدع الانسان بالشر دعاءه بالخير وقوله سندع
الزبانية على أنها مثبتة فى بعض المصاحف وقوله لنبين لكم ونقر فى الارحام ويذهب غيظ قلوبهم
ويتوب الله على من يشاء والشافعى رحمه الله قطع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم من قوله فاجلدوهم مع قيام
دليل الاتصال وهو أن كل واحد منهما جملة فعلية آخذة بحجزة صاحبتها مفوض الى الائمة مؤلم ووصل
قوله وأولئك هم الفاسقون بقوله ولا تقبلوا حتى صرف الاستثناء اليهما مع قيام دليل الانفصال لان
احداهما جملة فعلية خطاب للائمة والاخرى جملة اسمية بيان لسمة القاذف وذكره لازالة اشكال
وهو انه لماذا صار سببا لوجوب عقوبة تسقط بالشبهات مع أن القذف خبر متردد بين الحسبة وهتك
الستر وربما يكون حسبة اذا كان الرائى صادقا وله أربعة من الشهود فازال الله تعالى هذا الاشكال
بقوله وأولئك هم الفاسقون أى العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة أربعة

(قال لا تجب الشركة الخ) والواو لمطلق الشركة فى ثبوت مضمون الجملتين فى الواقع فقياس م الجملة التامة على الجملة الناقصة قياس مع الفارق وهو تحقق الضرورة (قال الا فيما تفتقر) أى الجملة التامة (قوله كالتعليق) أى بالشرط (قوله ناقصة تعليقا) لانه عرف بدلالة الحال أن غرضه التعليق لا التنجيز (قوله معها) أى مع الاولى (قوله لا يعلق) أى على الشرط

(فاذا تمت بنفسها لا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه) كالتعليق فى قوله ان دخلت الدار فأنت طالق
وعبدى حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها فى التعليق
بخلاف قوله ان دخلت الدار فأنت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق

لقال

(قوله أورده) أى المصنف (قوله حيث أورد الخ) حيث ههنا تعليلية (قوله والمذهب الفاسد تبعا) حيث قال خلافا للبعض بخلاف البيان السابق فانه كان هنالك يذكر المصنف المذهب الفاسد أصالة (قوله بل خرجت مخرج الجزاء) أى يكون مترتبا على سابقه كترتب الجزاء على الشرط وليس المراد أنه يكون جزاء نحويا فانه ليس فى المثال الذى أورده الشارح رحمه الله شرط نحوى صراحة (قوله فرجم) أى الماعز فرجم وقصة زنا ماعز قد مرت (قوله فسجد) أى لما سها فسجد وقصته على ما روى أصحاب الصحاح انه صلى الله عليه وسلم صلى الصلاة الرباعية ركعتين سهوا وسلم فقام ذو اليدين وقال أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت فقال صلى الله عليه وسلم كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فشهد الصحابة بصدقه فاتم صلى الله عليه وسلم صلاته وسجد للسهو والكلام فى أثناء الصلاة لم يكن فى ذلك الوقت حراما فان قلت ان سجدة السهو تجب جبر النقصانات الواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة والدلائل الموجبة كلها قطعية فى حقه صلى الله عليه وسلم فلا واجب عليه فكيف سجدة السهو قلت لا نسلم أن الدلائل الموجبة كلها قطعية فى حقه صلى الله عليه وسلم فان اجتهاده صلى الله عليه وسلم قبل التقرير ظنى محتمل الخطا عند أكثر أصحابنا فثبت الواجب فى حقه فثبت سجدة السهو بترك واجب يثبت بمثل هذا الدليل (قوله وقع موقع الجزاء) بدلالة الفاء الجزائية (قوله على قدره) أى على قدر الجواب (قوله ولم يكن مستقلا) أى لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال السابق أو الحادثة السابقة (قوله فقال بلى الخ) الفرق بين بلى ونعم أن بلى لايجاب المنفى بالنفى السابق ونعم معناه تصديق ما قبله منفيا كان أو مثبتا فلو قيل أليس الله بموجود فقال قائل مسلم بلى فلا يضر ايمانه ولو قال نعم يلزم كفره (قوله بان يقول) أى فى جواب أليس لى عليك ألف درهم أو أ كان لى عليك ألف درهم (قال يختص بسببه) أى يقتصر على سبب النزول ولا يتعداه ويكون ثبوت الحكم فى غيره بالقياس أو بدلالة نص أو بنص آخر أما الاول فلان الفاء الجزائية تتعلق بما تقدم وأما الثانى فلان الجواب مبنى على السؤال فيتعلق به فلو تغدى من عند غير الداعى لم يحنث فلا يصير عبده حرا وأما الثالث فلانه غير مستقل فلا بد له من أن يرتبط بما قبله (قوله بسبب الورود) ايماء الى أن ضمير بسببه لا يرجع الى العام بل الى الورود (قال ويصير مبتدأ) ومفيدا للحكم على سبيل العموم ولذا اشتهر عندنا ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولو قال انى عنيت الجواب صدق ديانة فانه مع الزيادة يحتمل الجواب لا قضاء فانه خلاف الظاهر لان الظاهر استئناف الكلام على أن فيه تخفيفا أيضا فيتهم فان قلت ان دلالة الحال

من الشهود واليه أشار بقوله فان لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون فكان العمل بمقتضى النص فيما قلنا حيث جعلنا القذف سببا موجبا للعقوبة والعجز عن البينة شرطا بصفة التراخى حيث قال ثم فلم نرد الشهادة بمجرد القذف حتى يعجز عن الاتيان بالشهود الاربعة بخلاف ما يقوله الشافعى رحمه الله فانه رد الشهادة بمجرد القذف وجعلنا الرد حدا مشاركا للجلد لانه عطف بالواو فيجب ربط كل ما يصلح جزاء به ورد الشهادة يصلح جزاء كالجلد لانه ضرب عقوبة اذا قوبل بالقبول (والعام اذا خرج مخرج الجزاء أو مخرج الجواب ولم يزد عليه أو لم يستقل بنفسه يختص بسببه وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغى الزيادة خلافا للبعض) اعلم أن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا خلافا للشافعى والمزنى فعندهما يصير العام خاصا بالسبب وصورة المسئلة فى موضعين أحدهما أن الحادثة اذا وقعت لواحد فى زمن النبى عليه السلام فنزل نص عام فى تلك الحادثة يتناول صاحب الحادثة وغيره فان هذا النص لا يختص به بسبب وقوع الحادثة له بل يعم صاحب الحادثة

اقال وزينب بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحد فاذا أعاده علم أن غرضه التمييز (والعام اذا خرج مخرج الجزاء) هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة أورده على خلاف طرز السابق حيث أورد مذهبه أصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله أن صيغة العام اذا أوردت فى حق شخص خاص فى نص أو قول الصحابة فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف فى أنها عامة لجميع أفرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه وأما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روى أن ماعزا زنى فرجم أو سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح فى نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء (أو مخرج الجواب ولم يزد عليه) بأن يقول من دعى الى الغداء ان تغديت فعبدى حر فانه وقع فى موضع الجواب ولم يزد على قدره (أو لم يستقل بنفسه) عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب أى خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر أليس لى عليك ألف درهم فقال بلى أو قال أ كان لى عليك ألف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بأن يقول لك على ألف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه (يختص بسببه) أى يختص العام فى هذه الصور الثلاث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط (وان زاد على قدر الجواب) بأن يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدى حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه (فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض)

وغـيره وعنـدهما يختص بصاحب الحادثة ويراد باللفظ العام الواحد مجازا وانما يثبت هذا الحكم في حق غير صاحب الحادثة بنص آخر أو بالقياس على صاحب الحادثة والثاني اذا خرج كلام الرسول عليه السلام جوابا للسؤال السائل يختص بالسؤال عنـدهما وعندنا اذا كان الجواب لا يستقل بنفسه بدون السـؤال يختص به وان كان يستقل بنفسه ويكون مقيدا للحكم في حق السائل وغيره لا يختص به بل يعتـبر عموم الجواب احتجا بقوله عليه السـلام لا ربا الا في النسيئة والربا يجري في النقد بالاجماع ولكن الحـديث ورد في حادثة خاصـة فاختص بها فانه روى أنه سئل رسول الله عليه السلام عن الربا في مختلفي الجنس فقال لا ربا الا في النسيئة فكأنه قال لا ربا في مختلفي الجنس الا في النسيئة ولانه لو لم يختص بالسؤال أو بصاحب الحادثة لم يكن في تأخـير البيان الى وقت السؤال أو نزول الحـادثة فائدة فوجب أن يختص به ولنا ان آية الظهار واللعان وحد القذف وغيرها نزلت عنـد وقوع الحوادث لاشخاص معلومين ولم تختص بهم فان الامـة عمموا حكمها ولان الموجب للحكم هو اللفظ فكان اعتباره أولى من اعتبار السـبب الذي سكت النص عنـه واعتباره يوجب العموم فكان عاما ولانا متى خصصناه بالسبب لغت الزيادة ومتى لم نخصصـه تصير الزيادة معمولا بها ويكون لابتـداء التعليم كما روى أنه عليـه السـلام سئل عن ماء البحر فقـال الطهور ماؤه والحل ميتته والسـؤال كان عن الماء ثم بين حكم ميتته وهو زيادة على قدر الجواب الا أنه بقـدر السؤال يكون جوابا وما زاد عليه يكون لابتداء التعليم فكذا هنا ولهـذا جوزنا الصلح على الانكار بعـموم قوله تعالى والصلح خـير وان نزلت الآية في الصلح بين الزوجـين ولا ينصرف الى الصلح المذكور منكرا وان كان الاصـل في أن المنكر اذا أعيـد معرفا كان عين الاول لانه اذا جعل للجنس يدخل فيه المذكور وغيره فكانت فائدته أكثر فكان الحمل عليـه أجدر وعندهما يختص بنشوز الزوجين وهذا في الحاصـل على أربعة أوجـه الاول ما خرج مخرج الجزاء فيختص بسببه كما روى أنه عليه السـلام سها فسجد وروى أن ماعزا زنى فرجم لان الفاء للجزاء فيتعلق بما سبق كأنه علة له وحكم العـلة مخصوص بها والثاني ما خرج مخرج الجواب وهو غـير زائد على مقدار الجواب فيختص بالسبب كما لو قيل لرجـل الا تغتسل هـذه الليلة في هـذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبـدي حر فانه يختص بذلك الاغتسال المذكور في السؤال حتى اذا اغتسـل لا عن جنابة لا يعتق عبـده وكذا اذا قال لغيره تعال تغـد معي فقال ان تغديت فعبـدي حر فانه يختص بذلك الغداء والثالث ما لا يسـتقل بنفسـه ولا يكون مفهوما بدون السـبب المقرون به فهذا يتقيد به أيضا لانه متى لم يستقل بنفسـه صار كبعض الكلام فلا بد من أن يربط بما قبله من السـبب كمن يقول لآخر أليس لي عليك كذا فيقول بلى أو تقول أكان كذا فيقول نعم أو أجل فانه يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فيتقيد بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهـذا الجواب ويصير ما تقـدم من الخطاب كالمعاد فيـه فأصل بلى أن يكون ايجابا لما بعـد النفي تقول لمن قال لم يقم زيد أو ألم يقم زيد بلى أي قد قام ونعم مصدقة لما سبقها من كلام منفي أو مثبت تقول اذا قال قام زيد أو لم يقم فقلت نعم تصديقا لقوله وكذا اذا وقع الكلامات بعد حرف الاستفهام كما لو قال أقام زيد أو لم يقم زيد فقلت نعم فقـد حققت ما بعد الهمزة فان كان بعد قضية موجبة كان محققا كذلك الايجاب وان كان بعـد قضية منفية كان مؤكدا كذلك النفي وأجل لا يصدق بها الا في الخـبر يقول القائل قد أتاك زيد فتقول أجـل أي هو

وهو مالك والشافعي وزفر رحمهم الله فعندهم يختص بسببه أيضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي أو وحده لا يعتق عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي أن لا يختص بسببه بل أينما تغدى أو حيثما تغدى في ذلك اليوم مع الداعي أو وحده أو مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء

تدل على الجواب فلا يحمل على الاستئناف قلت دلالة الحال لا تعتبر مع الصريح وصريحـه للعموم (قوله والشافعي) ومحققو الشافعية يقولون ان الخـلاف ليس للشافعي بل لامام الحرمين من الشافعية هو يقول ان الجـواب يجب أن يطابق السؤال فلو كان عاما من السؤال فات المطابقة ونحن نقول ان المطابقة الواجبة بين السؤال والجـواب أن ينكشف حال ذلك السؤال عن ذلك الجواب وهـذه المطابقة لا ينافيها لو اشتمل الجواب على الافادة الزائدة ويفيد العموم ولا نسلم وجوب المطابقة بينهما بمعنى المساواة في العـموم والخصوص (قوله ان فيـه) أي في الاختصاص بسببه (قوله يحنث البتة) فيصير عبده حرا

(قوله ولكن الخ) هـذا اعتراض على المصنف (قوله نوع مساعة) فان رجم وكذا سجود وكذا نعم وبلى وكذا ان تغديت وأمثالها ليست من ألفاظ العموم (قوله فقيل) أى فى الجواب (قوله عما ورد تحته) أى عن الحادثة التى ورد هـذا اللفظ تحتها (قوله للزنا أو لغيره) كالردة والافساد فى الارض (قوله أو لغيره) كالتلاوة (قوله وقيل) القائل صاحب الدائر (قوله لا المصطلح عليه) أى الذى مر تعريفه سابقا (قوله فتأمل) لعله اشارة الى جواب ثالث وهو أن المراد بالعام ههنا ما الدين بخاص العين سواء كان مطلقا كالفعل أو عاما اصطلاحيا (قال وقيل) القائل بعض الشافعية (قال لاعموم له) فان المعهود فى المدح أو الذم هو المبالغة أى فى الطاعة أو فى الزجر عن المعصية وهى فى ذكر العام وعدم ارادة العام ونحن نقول ان المبالغة على هـذا الوجه اغراق وهو بعيد فى كلام الشارع كيف ولو جاز الاغراق لارتفع الامان عن اخبارات الوعد والوعيد لاحتمال الاغراق وأما المبالغة بدون الاغراق فهو حاصل اذا أريد العموم أيضا (قوله ان الابرار الخ) مثال المدح (قوله وان الفجار الخ) مثال الذم (لان اللفظ دال على العموم) أى بالوضع ولا صارف عن الوضع والحمل على الحقيقة واجب ما دام لم يوجد الصارف (قوله فحينئذ الخ) أى حين اذا كان الكلام المذكور للمدح أو الذم عاما يجوز أن يتمسك الخ فيكون حجة على الشافعى فيما ذهب اليه من عدم وجوب الزكاة

كان ولا يستعمل فى جواب الاستفهام كذا فى المفصل وقيل يجوز أن يقع أجل بعد الاستفهام وقال فخر الاسلام أصل بلى أن يكون بناء على النفى فى الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام وأجل يجمعهما وقد يستعملان أى بلى ونعم فى جواب ما ليس باستفهام على أن تقدر فيه معنى الاستفهام أو يكون مستعارا لذلك وقد ذكر محمد فى كتاب الاقرار مسئلة فى نعم من غير الاستفهام ومن غير احتمال الاستفهام كمن يقول لآخر اقبض الالف الذى عليك فقال نعم فقد أقر بها والرابع أن يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب بان قال ان تغديت اليوم أو اغتسلت الليلة أو فى هـذه الدار فلا يختص بسببه وتكون ابتداء لان فى تخصيصه به الغاء الزيادة وفى جعله نصا مبتدأ اعتبار الزيادة التى تكلم بها فكان أولى الا أن يقول نويت الجواب فحينئذ يدين فيما بينه وبين الله تعالى وتجعل تلك الزيادة للتوكيد ولهـذا قلنا اذا قالت المرأة لزوجها تزوجت على فقال كل امرأة لى طالق ثلاثا انها تتناول المخاطبة حتى تطلق فى الحال لانه زاد على قدر الجواب لان جوابه أن يقول ان فعلت فهى طالق ثلاثا فكان مبتدأ وعن أبى يوسف ان المخاطبة لا تدخل لان كلامه خرج جوابا لكلامها فيتقيد بالكلام السابق والكلام السابق فى تزوج غيرها عليها والزيادة على قدر الجواب انما يخرج الكلام عن الجواب اذا لغت الزيادة متى جعل جوابا ولا تلغو الزيادة هنا ان جعل جوابا الا ان غرضه تطييب قلبها وتسكين نفسها وذا بتطليق غيرها على العموم لجواز أن يقع فى قلبها أنه انما أراد بما قال غير التى ظنت الا أنا نقول لان جاز أن يكون غرضه ايحاشها واغضابها فاراد أن يطلقها مع غيرها حيث بالغت فى الخصام فيما هو مادون من الاحكام فلا يترك بهـذا الاحتمال عموم الكلام ولو نوى غيرها صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص العام (وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم لاعموم له) كقوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم وهو يحكى عن بعض الشافعية حتى منعوا من عموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة وأبطلوا التعلق به فى وجوب الزكاة فى الحلى وقالوا القصد بذلك الحاق الذم عن كنز الذهب والفضة وليس القصد به العموم (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم وليست دلالتها على المدح أو الذم مانعة من دلالتها على العموم لانه لا منافاة بينهما ثم كغيره وهـذا بناء على أن العام هـل يختص بغرض

الكلام ولكن فى اطلاق العام على هـذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما ورد تحته صالح لكل رجم سواء كان للزنا أو لغيره وكذا الكل سجود أعم من أن يكون للسهو أو لغيره وكذا الكل ألف من جنس هـذا المال أو من غيره وكذا الكل غداء مدعو أو غيره وقيل انه أريد بالعام هنا المطلق كما هو رأى الشافعى لا المصطلح عليه فتأمل (وقيل الكلام المذكور للمدح أو الذم لاعموم له وان كان اللفظ عاما) وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل فى حقهم فقط والباقى يقاس عليهم أو يثبت بنص آخر (وعندنا هذا فاسد) لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته على المدح والذم أيضا فحينئذ يجوز أن يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية على وجوب

فى الحلى كذا فى التفسير الاحدى (قوله الآية) تمام الآية (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) الكنز فى اللغة الدفن وهو غير مراد ههنا بل المراد عدم اعطاء الزكاة بقرينة قوله تعالى ولا ينفقونها فى سبيل الله لان المراد من النفقة المفروضة منها وهو الزكاة والوعيد ليس على من دفن المال وانما الوعيد على من لم يؤد الزكاة دفن المال أولا كذا فى التفسير الاحدى (قوله فى حلى النساء) أى من الذهب والفضة فى منتهى الارب حلى بالفتح پيرايه وزيور از معدنيات باشد يا از سنگ حلى

بجمع (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله ويكون الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان صيغة الذين في الآية صيغة مذكر فكيف يدخل فيها النساء (قال وقيل) القائل جمهور الشافعية (قال المضاف) المراد بالاضافة مطلق النسبة لا الاضافة النحوية خاصة (قوله اذا وقعت الخ) واذا قوبل الجمع بالمثنى فلا ينقسم الآحاد بل يجرى المثنى على كل فرد من أفراد الجمع (قال في حق كل واحد) أى من أفراد الجمعين (قوله لابد في كل مال الخ) لان لفظ الاموال جمع وقد أضيف الى ضمير الجمع فيعمل بحقيقة الجماعة في كل واحد من أفراد كلا الجمعين فلا بد في كل مال الخ (قوله لا تجب الصدقة الخ) توضيحه انه ظاهر أنه لا تجب الصدقة في كل دينار ودرهم بالاجماع مع انه مال فلا يصح أن يكون معنى الآية خذ من كل فرد من أموال كل منهم صدقة فلا تجب الصدقة بهذه الآية في كل نوع من أنواع أموالهم أيضا كذا قال العضدى في شرح أصول ابن الحاجب (قال يقتضى مقابلة الخ) بدليل الاستقراء والتبادر نحو ركبوا دوابهم

المتكلم أم لا (وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حقيقة الجماعة في حق كل واحد) لانها اسم جمع لولا الاضافة فلا تبطل الجمعية بها وهو منقول عن زفر (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فأنتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا) وكذا لو قال اذا دخلتما هاتين الدارين فدخلت كل واحدة منهما دارا طلقتا ولا يشترط دخول كل واحدة منهما في الدارين وعند زفر لا تطلقان حتى تدخل كل واحدة منهما الدارين جميعا لان هذا جمع مضاف الى جماعة فتحققها كذلك والعرف شاهد لنا فانك تقول لبس القوم ثيابهم وركبوا دوابهم وانما يفهم منه أن كل واحد منهم لبس ثوبه وركب دابته (وقيل الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده والنهى عن الشئ يكون أمرا بضده وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى أن يكون ضده في معنى سنة واجبة)

الزكاة في حلى النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون اطلاق صيغة المذكر أعنى الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحدى (وقيل الجمع المضاف الى الجماعة) هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع كان (حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل واحد) أى لابد لكل فرد من أفراد الجمع الاول من كل فرد من أفراد الثانى ففى قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة لابد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل أحد من الاغنياء أن تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع مع أنهما من أفراد الاموال فلا تجب في كل أنواعها أيضا على ما ذكر في العضدى (وعندنا يقتضى مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فأنتما طالقتان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا) ولا يلزم أن تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعى رحمهما الله واطلاق الجمع عليهما مسامحة باعتبار ما فوق الواحد ونحو لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية على ما تقرر في الفقه (وقيل الامر بالشئ) هذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير فقيل لا حكم للامر والنهى في ضدهما أصلا وقيل له حكم فيه وهو أن الامر بالشئ (يقتضى النهى عن ضده والنهى عن الشئ يكون أمرا بضده) فيدل الامر على تحريم ضده والنهى على وجوب ضده فان كان له ضد واحد فيها وان كانت له أضداد كثيرة ففى الامر يحرم جميع أضداده وفى النهى يكفى له الاتيان بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص (وعندنا الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى أن يكون ضده في معنى سنة واجبة) وذلك

ولبسوا ثيابهم وجعلوا أصابعهم في آذانهم وغيرها والمعنى ركب كل واحد دابته وقس على هذا ثم اذا دل دليل خارجى على أنه لابد لكل فرد من أفراد الجمع الاول من كل فرد من أفراد الثانى فيحمل عليه نحو حافظوا على الصلوات (قال طلقتا) لانه نسب توليد الولدين الى امرأتين فبناه على انقسام الآحاد على الآحاد صار معناه اذا ولدت هذه ولدا وهذه ولدا فاذا ولدت كل واحدة منهما ولدا تحقق الشرط فيترتب الجزاء (قوله كما قال الخ) مرتبط بالمنفى (قوله واطلاق الجمع الخ) جواب سؤال مقدر تقريره ان ولدتما وكذا ولدين تثنية فكيف يصح اطلاق الجمع عليهما (قوله على ما تقرر الخ) فغسل يد واحدة ورجل واحدة انما يثبت بعبارة النص وأما غسل اليد الاخرى والرجل الثانية فانما يثبت بدلالة النص أو بالاجماع كذا قال الطحطاوى

(قوله فقيل الخ) القائل الغزالى وامام الحرمين من الشافعية كذا قيل (قوله له الخ) أى لكل واحد من الامر والنهى حكم في ضده (قال يقتضى) أى يستلزم (قوله فان كان له الخ) أى فان كان لكل واحد من الامر والنهى ضد واحد كالامر بالايمان فان له ضدا واحدا وهو الكفر وكالنهى عن الكفر فان له ضدا واحدا وهو الايمان فبها أى فهو متلبس بالطريقة الحسنة (قوله أضداد كثيرة) كالامر بالقيام فان أضداده الركوع والسجود والقعود (قال والنهى الخ) لم ينقل هذا القول عن السلف صراحة لكن القياس يقتضى ذلك وفي التقويم للامام أبى زيد انى لم أقف على أقوال الناس في حكم النهى على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكن النهى ضد الامر فيحتمل أن يكون للناس فيه أقوال على حسب أقوالهم في الامر (قال في معنى سنة واجبة) أى كان مؤكدا

لان

وانما أقحم المصنف لفظ فى معنى لان السنة المؤكدة لاتثبت الا بالنقل لا بالعقل فكيف يصح أن يقال ان النهى عن الشئ يقتضى أن يكون ضده سنة واجبة ثم اعلم أن المراد من السنة الواجبة السنة المؤكدة القريبة من الواجب فالمراد بالواجبة الضرورية المؤكدة لا الوجوب الاصطلاحى فلا يرد أن بين السنة والواجب تضادا فكيف يكون شئ واحد سنة وواجبا

اعلم أن العلماء اختلفوا فى أن الامر بالشئ هل له حكم فى ضده اذا لم يقصد ضده بنهى قال بعض المتكلمين وبعض الشافعية لا حكم للامر فى ضده أصلا وقال الجصاص يقتضى نهيا عن ضده سواء كان له ضد واحد كالايمان مع الكفر أو أضداد كالقيام فان ضده القعود والسجود والاضطجاع والركوع وقال بعضهم يوجب كراهة ضده والمختار عندنا أنه يقتضى كراهة ضده ولا نقول انه يوجب ذلك أو يدل على ذلك وأما النهى عن الشئ فهل له حكم فى ضده فعلى هذا أيضا قال الفريق الاول لا حكم له فى ضده بوجه وقال الجصاص ان كان له ضد واحد كان أمرا به وان كان له أضداد لم يكن أمرا بشئ منها وقال الفريق الثالث يوجب أن يكون ضده فى معنى سنة يكون فى القوة كالواجب وعلى القول المختار يقتضى ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من الامر والنهى ساكت عن غيره والسكوت لا يكون موجبا شيأ فيبقى على ما كان قبل الامر كالتعليق بالشرط لما لم يوجب نفى المعلق قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق ألا ترى أنه لا يوجب حكما فيما لم يتناوله الا بطريق التعدية اليه بعد التعليل فلأن لا يوجب حكما فى ضد ما وضع له أولى وعلى قول هؤلاء اذا لم يأمر العبد يأثم بترك الواجب لا بارتكاب الضد والجصاص بان الامر وضع لوجود المأمور به ولا وجود للمأمور به مع الاشتغال بضده فيثبت حرمة الترك الذى هو ضده ضرورة واقتضاء والحرمة حكم المنهى فيثبت النهى عن ضده اقتضاء وأما النهى فهو للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد فان من قال لعبده لا تتحرك يكون أمرا بضده وهو السكون لان للمنهى عنه ضدا واحدا وأما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اثبات كل أضداده ألا ترى ان المأمور بالقيام اذا قعد أو اضطجع فقد فوت المأمور به والمنهى عن القيام لا يفوت حكم النهى بأن يقعد أو يضطجع واستدل على ذلك بأن المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن فقيل هو الولد وقيل الحيض ولا تنافى بينهما فحمل عليهما ثم كان النهى عن الكتمان أمرا بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبره ليفيد الامر بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار وبأن المحرم منهى عن لبس المخيط ولم يكن مأمورا بلبس شئ معين من غير المخيط لان للمنهى عنه أضدادا ههنا وبحكم النهى لا يثبت الامر بجميع الاضداد وليس بعضها بأولى من البعض والفريق الثالث بما قال الجصاص الا أنهم يثبتون الادنى لان الثابت ضرورة واقتضاء لا يكون كالثابت نصا اذ الثابت نصا ثابت من كل وجه والثابت ضرورة يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة والضرورة ترتفع بجعل ضد الامر مكروها وضد النهى سنة فى قوة الواجب وأما الذى اخترناه فبناء على هذا وهو أن الثابت بهذا الطريق يكون بطريق الاقتضاء فقلنا بان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده والنهى عن الشئ يقتضى سنية ضده لا أن يكون موجبا له أو دليلا عليه وقوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن نسخ وليس بنهى لان الصيغة للنفى مثل قوله

لان الشئ فى نفسه لا يدل على ضده وانما يلزم الحكم فى الضد ضرورة الامتثال فتكفى الدرجة الادنى فى ذلك وهى الكراهة فى الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة فى الثانى لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات أمر لازم فقط وهذا اذا لم يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المأمور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا معنى ما قال

(قوله لان الشئ) كالامر والنهى (قوله فى الاول) أى فى الامر (قوله فى الثانى) أى فى النهى (قوله وليس الخ) اذ ليس صحة المنطوق موقوفة عليه (قوله بل اثبات الخ) أى بل المراد اثبات أمر لازم فان الامر لوجوب اتيان المأمور به فهو ضرورى الاتيان والكف عن ضده من لوازم اتيان المأمور به ولما كان الملزوم به واجبا فاللازم أيضا واجب فصار هذا الكف واجبا وصار اتيان ضده حراما ولما كان حرمة ضده بالتبع وما بالتبع أنزل من الحرمة الاصلية فانحطت رتبتها وسميت بالكراهة وكذا النهى لحرمة المنهى عنه فهو ضرورى الكف والاشتغال بضده من لوازم الكف عنه وبضرورة الملزوم يلزم ضرورة اللازم فصار الاشتغال بضده ضروريا ولما كان ضرورة هذا الاشتغال بالتبع وما بالتبع أنزل من الوجوب الاصلى فانحطت رتبتها وسميت بالسنة الواجبة ولمانع أن يمنع كون الاشتغال بالضد من لوازم الكف عنه فان الكف عنه قد يتحقق بعدم تعلق الارادة وليس ههنا اشتغال بالضد فانه فعل اختيارى والفعل الاختيارى لا يتحقق بدون الارادة فتأمل (قوله وهذا) أى كراهة ضد المأمور به (قوله منه) أى من الاشتغال بالضد (قوله ذلك) أى تفويت المأمور به (قوله يكون) أى ضد المأمور به

(قوله فائدته الخ) أى ثمرة هذا الاصل وهو أن الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ولما كان المستفاد من الاصل السابق أن ضد المأمور به مكروه سواء كان مفوتاً له أولا والمستفاد من هذه الثمرة أن ضد المفوت له حرام والضد الغير المفوت له مكروه فصارت الثمرة مغايرة لذى الثمرة فلذا قال صاحب الدائر ان المراد بالفائدة الحاصل أى حاصل الكلام فى هذا الاصل أى ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده أن التحريم فى ضد المأمور به لما لم يكن الخ والغرض من بيان الحاصل أن الاصل المذكور ليس مطلقا بل هو مقيد بالضد الغير المفوت فصار هذا من قبيل تقييد الكلام المطلق (قال لما لم يكن الخ) لان الامر بالشئ لم يوضع للتحريم فى الضد (قال لم يعتبر الخ) أى لم يعتبر التحريم فى الضد الا فى مقام يكون ذلك الضد مفوتا للامر أى المأمور به فان تفويت المأمور به حرام فاذا لم يفوته الخ ثم اعلم أولا أن المراد من الامر فى قول المصنف بفوت الامر المأمور به مجازا فان كون الضد مفوتا لنفس الامر لا يعقل وثانيا انه قد ظهر من هذا الكلام ان الضد الذى يكون مفوتا للمأمور به حرام والضد الذى لا يكون مفوتا له مكروه ومن قال ان الامر بالشئ يقتضى النهى والحرمة عن ضده فمراده من الضد هو الضد المفوت كما قال بحر العلوم رحمه الله فحينئذ لا يبقى النزاع بل آل النزاع الى اللفظ (قوله أو الثالثة) معطوف

على الثانية (قوله لان نفس الخ) دليل لقول المصنف لا تفسد صلاته الخ (قوله لا يفوت الخ) لجواز أن يعود الى القيام المأمور به لعدم تعين الزمان له (قوله فيكره) لوجوب التوالى فى الافعال الصلاتية وتخلل الغير ان كان من جنسها موجب للكراهة وان لم يكن من جنسها كالكلام والعمل الكثير يفسد كذا قيل (قوله بحيث ذهب أوان القيام الخ) فيه أن القيام الى الركعة الثانية بعد الفراغ عن الاولى أو الى الركعة الثالثة بعد الفراغ عن التشهد ليس محدودا ومؤقتا بوقت حتى يذهب أوانه ولذا قيل ان صورة تفويت القعود والقيام أنه أحرم قاعدا مع القدرة على القيام ولم يقم أصلا فتفسد الصلاة فيكون هذا القعود حراما فتأمل الرسول
(قوله ومن ههنا الخ) أى من أجل أن الضد المفوت للمأمور به حرام والغير المفوت له مكروه (قوله لا يحرم) لانه ليس بمفوت للصلاة (قوله يحرم) لانه مفوت للصلاة (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قال لما نهى الخ) روى البخارى عن ابن عمر أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يلبس المحرم من الثياب فقال لا تلبسوا القمص ولا العمائم ولا السراويلات ولا البرانس ولا الخفاف الا أحد لا يجد نعلين فيلبس خفين وليقطعهما أسفل من الكعبين (قال لبس الازار والرداء) أى غير المخيطين (قوله الكفاية) أى فى ستر العورة واتقاء الحر والبرد (قوله لزم أن لا يتركا الخ) قيل ان لبس الازار والرداء ثابت بالنص وليس ثبوته بطريق أنه ضد المخيط ولما نهى عن لبس المخيط كان ضده من السنة الواجبة فى الهداية ولبس ثوبين جديدين أو غسيلين ازارا ورداء لانه عليه السلام ائتزر وارتدى عند احرامه انتهى (قوله كما لم تترك الخ) فيه ايماء الى أن النهى عن الشئ يقتضى أن يكون ضده كالسنة المؤكدة ولا يقتضى أن يكون ضده سنة مؤكدة والا فلا يستقيم فان السنة الاصطلاحية الخ

لا يحل لك التساهل بعد ما ثبت الامر بالنهى وانما كان هذا أمرا بالاظهار لان الكتمان لما لم يبق مشروعا وقد تعلق باظهاره أحكام الشرع لزم الامر بالاظهار ضرورة (وفائدة هذا الاصل أن التحريم اذا لم يكن مقصودا لا يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلاته بنفس القعود لكنه يكره) اعلم أن الامر لما اقتضى كراهة ضده لم يكن ضده مفسدا للعبادة الا أن يكون مفوتا لما هو واجب بصيغة الامر ولكنه يكون مكروها فى نفسه فان المأمور بالقيام فى الصلاة اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود لانه لم يفت بهذا الضد ما هو الواجب بالامر وهو القيام ولكن القعود مكروه فى نفسه (ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام لا يلبس القمص ولا العمائم ولا السراويلات (كان من السنة لبس الازار والرداء

(وفائدة هذا الاصل أن التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام) يعنى الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى أو الثالثة بعد فراغ التشهد (ليس بنهى عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه يكره) لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث ذهب أوان القيام يفسد الصلاة ومن ههنا ظهر أن الاشتغال بالضد فى الوقت الموسع للصلاة لا يحرم وفى الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد فى نفسه عبادة مقصودة أو أمرا مباحا (ولهذا قلنا ان المحرم لما نهى عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء) تفريع على أصل أن النهى يقتضى أن يكون ضده فى معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهى المحرم عن لبس المخيط ولا بد أن يلبس شيأ يستر به العورة وأدنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم أن لا يتركا كما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مرويا عن

ولهـذا قال أبو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صـلاته لانه غير مقصود بالنهى وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده) أى اذا سجد فى صـلاة على مكان نجس ثم سجد على مكان طاهر جازت صلاته عند أبى يوسف لان المأمور به السجود على مكان طاهر ومباشرة الضد بالسجود على مكان نجس لا يفوّت المأمور به فيكون مكروها فى نفسه ولا يكون مفسـدا للصلاة (وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض) أى قال أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تفسد صلاته لان السجود لما كان فرضا صار الساجد على النجس مستعملا له بمنزلة الحامل له بحكم الفرضية وهذا لان سجوده ينفعل ويحصـل بوضع الجبهة على الارض فاذا سجـد على النجس وقد تم السجود بالوضـع على النجس صار مستعملا وحاملا للنجس بحكم الفرضـية بخلاف ما اذا وضع يده على النجس حيث لا تفسـد صـلاته لان وضع اليـدين ليس بفرض والانتقال بحكم الفرضية والكف عن حمل النجاسـة فرض دائم فى جميع الصلاة وقد فات ذلك بالسجود على مكان نجس فصار ضـده مفوتا للفرض كما أن الكف عن اقتضاء الشهوة لما كان مأمورا به فى جميع وقت الصوم يتحقق الفوات بالاكل فى جزء من وقته لان ذلك الفرض لما كان ممتدا صار ضـده مفوتا أبدا ولهـذا قال محمد ان احرام الصـلاة ينقطع بترك القراءة فى النفل لان القراءة فرض دائم من أول الصلاة الى آخرها حكما ولهذا لا يصلح الامى خليفة للقارئ وان كان قد رفع رأسه من السجـدة الاخيرة واذا كان كذلك فسدت الافعال بترك القراءة فيفسد ما عقد لها وهى التحريمة لانها تعقد للافعال وقال أبو حنيفة رحمه الله هو كذلك الا أن فساد الافعال لا يثبت قطعا الا بترك القراءة فى الشفع كله ليتعدى الى الاحرام فاما اذا تركها فى ركعة فالفساد مجتهد فيه لان عند الحسن البصرى ترك القراءة فى ركعة لا يوجب الفساد فلا يتعدى الى الاحرام ولهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فى مسافر ترك القراءة فى الظهر انه لا ينقطع احرام الصلاة لان ترك القراءة متردد محتمل للوجود بأن ينوى الاقامة ويقضيها فى الشفع الثانى فلم يصلح مفسدا ولهذا قال أبو يوسف لا ينقطع احرام الصلاة بترك القراءة فى الشفع الاول فى النفل لانه أمر بالقراءة فى الصـلاة ولم ينه عن تركها قصـدا فصار ترك القراءة حراما بقدر ما يفوت من الفرض وذلك لهذا الشفع فاما فى حق بناء شفع آخر فلا تبقى التحريمة صحيحة قابلة لبناء شفع آخر عليها وان فسـد الشـفع الاول بترك القراءة فيه وقال علماؤنا العدتان تنقضيان عدة واحـدة لان معنى العدة النهى عن الخروج والتزوج ثبت ذلك بقوله تعالى ولا تعزموا عقـدة النكاح وبقوله ولا تخرجوهن والكف ثابت بمقتضى النهى لا مقصودا ولا تضايق فيما هو موجب النهى نصا وهو التحريم بخـلاف الصوم لان الكف واجب فيـه بالامر قصـدا فلا يتحقق أداء لصومين فى يوم واحـد لوجود التضايق فركن كل صوم هو الكف الى وقت

الرسول عليه السلام قولا أو فعلا الا ما يثبت بالعقل (وقال أبو يوسف) عطف على قوله قلنا وتفريع على أصل ان الامر يقتضى كراهة ضده على غير ترتيب الف يعنى لاجل هذه القاعدة قال أبو يوسف خاصة (ان من سجـد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غـير مقصود بالنهى وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا أعادها على مكان طاهر جاز عنده) فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروها عنـده لا مفسد الصلاة لانه لم يفوت المأمور به حين أعادها (وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له) أى النجس لانه اذا سجد على النجس أخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فلم توجـد الطهارة فى بعض أجزاء الصـلاة (والتطهير عن حمل النجاسـة فرض دائم) فيصير ضده مفوتا للفرض كما فى الصوم فكما أن الكف عن قضاء الشـهوة فرض فى الصوم والصوم يفوت بالاكل فى جزء من وقته فكذلك الكف عن

(قوله يقتضى) أى عند عدم كون الضد مفوتا للمأمور به (قوله على غير ترتيب الف) ولما كان تفريع أصـل النهى متفقا عليه من علمائنا قدمه وكان تفريع أصل الامر على رأى أبى يوسف فقط لا عـلى رأى الطرفين فأخره (قال لانه الخ) أى لان السجـود على مكان نجس غـير مقصود بالنهى فان النهى ما ورد صراحة عن السجدة على المكان النجس (قال عـلى مكان طاهر) لثبوت الاجماع على أن المراد من قوله تعالى واسجـدوا السجود على المكان الطاهر كـذا فى بعض الشروح (قال جاز عنده) لانه أدى المأمور به والاشتغال بالضد أى السجـدة على المكان النجس ما فوت المأمور به فلا يحرم ولا يفسد الصلاة (قوله المـأمور به) وهو السجود عـلى مكان طاهر (قال وقالا) أى الطرفان (قوله أخـذ وجهه) صفة النجس فصار وجهه حاملا للنجس وانما قال وجهـه لان العبرة فى السجـدة للوجه فان اتصاله بالارض ولصوقـه بها فرض لازم وأما اليدان والركبتان فاذا وضعت على المكان النجس لا تفسد الصلاة على الظاهر فانها غـير لازمة الوضع وليسـت من ضروريات السجدة كذا فى الدر المختار (قال فرض) أى فى الصلاة (قال ضده) أى السجود على المكان النجس (قال الفرض) أى التطهير عن حمل النجاسة (قوله يفوت بالاكل) فالاكل ضد الصوم ومفوّت له فصار حراما ومفسدا

(قوله بجوابيهما) بل بحث حروف المعاني وغيرها (قوله من الاحكام الخ) بيان ماثبت (قوله كما فعل ذلك صاحب التوضيح) فانه
ذكرها في القسم الثاني من الكتاب في الحكم (قوله يعني أن الاحكام الخ) لما كانت المشروعات تطلق على العلل والاسباب والشروط
والاحكام نبه الشارح رحمه الله بهذا التفسير الى أن المراد ههنا هي الاحكام المشروعة لاغير (قال وهي اسم الخ) اعلم أن العزيمة
بهذا المعنى لا يلزمها الرخصة وقد يقال ان الحكم اذا تغير بعذر فالمتغير عنه عزيمة والمتغير اليه رخصة فالعزيمة بهذا المعنى يلزمها
الرخصة ثم اعلم أن هذه الاحكام الاصلية سميت عزيمة لكونها في نهاية التأكيد والعزم هو القصد الكامل
المؤكد (قال غير متعلق بالعوارض) صفة كاشفة لقوله أصل منها أي من الاحكام المشروعة وليس قيدا له فان كل أصل أي ثابت ابتداء من الشارع فهو غير متعلق بالعوارض وانما احتاج الى الكشف لان الاصل يطلق على معان فلا بد من كشف ماهو المراد ههنا (قوله يعني لم يكن الخ) تفسير لقوله غير متعلق الخ (قوله العوارض) وهي الموانع التي عهدت في الشريعة كالسفر والمرض وسيجيء بيانها (قال وهي أربعة أنواع) والرخصة أيضا لا تخلو عن هذه الانواع الاربعة فان هذه الانواع لمطلق الحكم الا أن العزيمة لما كانت أصلا خصها المصنف بالذكر ويعلم حال الرخصة بالمقايسة (قوله والحرام الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الحصر في الاربعة باطل لخروج الحرام والمكروه تحريما وحاصل الدفع أن الحرام كشرب الخمر داخل
في الفرض بحسب الترك فان تركه فرض لان دليل الحرمة قطعي والمراد بالفرض أعم من أن يكون فعله فرضا أو تركه فالاول
فرضا والمكروه تحريما كالضب داخل في الواجب بحسب الترك فان تركه واجب اذ في دليله شبهة والمراد بالواجب أعم من أن
يكون فعله واجبا أو تركه واجبا بقي الكلام في المكروه تنزيها فأقول انه داخل في السنة لان ترك المكروه تنزيها سنة (قوله وكذا
المكروه) أي تحريما (قوله والمباح الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان الحصر في الاربعة باطل لوجود قسم آخر سواها وهو المباح
وحاصل الدفع أن المباح ليس بداخل في المقسم فان المقسم هو المشروع بمعنى الذي شرعه الله تعالى لعباده كما قدمر آنفا من الشارح

﴿فصل﴾ المشروعات على نوعين عزيمة وهو اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض) اعلم أن
المشروع وهو ما جعله الله شريعة لعباده أي طريقا ومذهبا يسلكونه على نوعين عزيمة وهو ما بينا وانما
سميت عزيمة لانها من حيث كانت مشروعة أصولا بحكم انه الهنا ونحن عبيده كانت في نهاية التوكيد حقا
لله تعالى وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاسلام والانقياد والرخصة ما بني على أعذار العباد
وهو ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم والمراد بهما في الشرع مطابق للمراد بهما في اللغة فالعزم في اللغة
هو القصد المتناهي في التوكيد قال الله تعالى فنسي ولم نجد له عزما أي لم يكن له قصد مؤكد في العصيان
وقال فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل أي أولوا الجد والثبات والصبر ومن للتبعيض والمراد بأولي العزم
بعض الانبياء كنوح وابراهيم وموسى وعيسى وقيل يونس وآدم عليهم السلام ليسا منهم بقوله تعالى
ولا تكن كصاحب الحوت ولم نجد له عزما وقيل للبيان فيكون أولو العزم صفة الرسل كلهم ولهذا
لو قال عزمت أن أفعل كذا يكون يمينا لان العباد انما يؤكدون قصدهم باليمين والرخصة في اللغة اليسر
والسهولة يقال رخص السعر اذا اتسعت السلع وكثرت وسهل وجودها وتيسرت اصابتها فان قلت تفسير
الرخصة بما ذكرت مشكل لان المحرم ان كان مع الحرمة يكون جمعا بين الضدين والا يكون تخصيص العلة
قلت معنى الاستباحة أن يعامل به معاملة ما يعامل من يباشر المباح لا أن تثبت حقيقة الاباحة لان
المؤاخذة ليست من الاحكام اللازمة للمحظور لا محالة (وهي أربعة أنواع) أي العزيمة أربعة أنواع
فريضة وواجب وسنة ونفل فهذه أصول الشرع وان كانت متفاوتة في أنفسها على ما سيأتي ان شاء الله
تعالى وقيل ان النفل ليس بعزيمة لانه شرع جبر النقصان يمكن في العزيمة وهي الفريضة قلنا ذلك في

حمل النجاسة فرض في الصلاة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المصنف عن
بيان أقسام الكتاب بلواحقها أورد بعدها بعض ماثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء
بفخر الاسلام وكان ينبغي أن يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب
التوضيح فقال
﴿فصل﴾ المشروعات على نوعين عزيمة) يعني أن الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على
نوعين أحدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة (وهي اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض)
يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكما أصليا من
الله تعالى ابتداء سواء كان متعلقا بالفعل كالمأمورات أو متعلقا بالترك كالمحرمات (وهي أربعة أنواع)
لانها لا تخلو من أن يكفر جاحدها أولا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب بتركها أولا الاول هو
الواجب والثاني لا يخلو اما أن يستحق تاركها الملامة أولا فالاول هو السنة والثاني هو النفل والحرام
داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح مما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا

والمباح ليس كذلك وفيه أن هذا القول منسوب الى بعض المعتزلة والاشهر عندنا أن المباح أيضا داخل فى الحكم الشرعى بناء على صدق تعريفه عليه وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرا فالاصوب أن يجاب عن الدخل بان المباح داخل فى النفل فان النفل على التقسيم المذكور هو الذى لا يكفر جاحده ولا يعاقب بتركه ولا يستحق تاركه الملامة وهذا صادق على المباح أيضا فلا ينتقض الحصر لخروجه (قال فريضة) قد عرفت المعنى اللغوى للفرض فتذكره (قال بدليل لا شبهة فيه) الظاهر المتبادر من حيث ان وقوع النكرة تحت النفى يفيد العموم أن الشبهة المنفية أعم من أن تكون شبهة ناشئة من دليل أو شبهة غير ناشئة من دليل ويرد حينئذ أن الحكم اللزومى الثابت عن دليل فيه شبهة غير ناشئة من دليل يخرج عن الفرض وليس بداخل فى الواجب فيختل الحصر فلابد من الصرف عن الظاهر بان يقال ان المراد من الشبهة المنفية فى تعريف الفرض الشبهة الناشئة من الدليل وحينئذ فلا ايراد فان الحكم المذكور فى الايراد داخل حينئذ فى الفرض ثم اعترض عليه بانه يكفى فى تعريف الفريضة أن يقول هى ما ثبت بدليل لاشبهة فيه فاتمام قوله لا يحتمل زيادة ولا نقصانا تطويل وأجيب عنه بان اتمامه للتكميل والتوضيح فلا حرج والمراد بالثبوت ثبوت لزومه فلا يرد أن السنن المتواترة والمستحبات والمباحات الثابتة بالدلائل القطعية تدخل فى حد الفرض (قوله كذلك) أى بدليل لاشبهة فيه ولا يحتمل زيادة ولا نقصانا (قوله لان الخ) دليل لقوله لا يقال الخ (قال كالايمان) فانه لا يزيد ولا ينقص فى غير زمان الوحى وان كان يزيد فى زمان الوحى بزيادة متعلقاته (قوله هما مترادفان) فعطف التصديق على العلم عطف تفسيرى كذا فى الدائر (قوله اذ قد يحصل) أى العلم القطعى (قوله يعرفونه) أى النبى صلى الله عليه وسلم (قال حتى يكفر جاحده) هذا الحكم ليس على اطلاقه بل الفرائض التى علم فرضيتها فى الشريعة المحمدية بالبداهة لكل أحد من المحق والمبطل فجاحدها كافر البتة وأما الفرائض التى ليست فرضيتها بديهية جلية فان كانت قطعية بمعنى أنها ثبتت بدليل لاشبهة فيه أصلا فمنكرها مؤولا وان كان التأويل ركيكا ليس بكافر بل هو فاسق ولذا قال قدماء المشايخ لا نكفر أحدا من أهل القبلة ما دام يتشبث بالكتاب والسنة وان كانت قطعية بمعنى أنها ثبتت بدليل ليست فيه شبهة ناشئة من دليل وان كان فيه شبهة غير ناشئة من دليل فمنكرها مؤولا بالتأويل الاجتهادى ليس بكافر ولا فاسق وان كان خاطئا وغير مؤول بالتأويل الاجتهادى فاسق البتة وليس بكافر كذا أفاد بحر العلوم رحمه الله (قوله أى ينسب الخ) ايماء الى أن قول المصنف يكفر صيغة مضارع مجهول بسكون الكاف من الاكفار أو بفتح الكاف من التكفير يقال أكفره اذا دعاه كافرا فى التاج البيهقى الاكفار كافر خواندن والتكفير لغة الفقهاء والمتكلمين ويحتمل أن يكون على البناء للفاعل من المجرد أى يكون كافرا كذا قال الطحطاوى (قال ويفسق تاركه) لان فى المعصية خروجا عن الطاعة والفسق هو الخروج عن الشئ ثم المراد من الترك الترك بغير الاستخفاف فان الترك على وجه الاستخفاف بالشرائع كفر كذا قيل (قوله به) أى بقوله بلا عذر

قصد الاداء لا فى الشرعية فهو مشروع ابتداء كسائر العزائم (فريضة وهى ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لاشبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة) اعلم أن الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم أى قدرتم بالتسمية وقال سورة أنزلناها وفرضناها أى قطعنا الاحكام فيها قطعا فالفريضة اسم لمقدر شرعا لا يحتمل زيادة ولا نقصانا مقطوع به لكونه ثابتا بدليل موجب للعلم قطعا كالكتاب أو السنة المتواترة أو الاجماع مثل الايمان والصلاة والزكاة والصوم والحج فهى مقدرة مقطوع بها ثبتت بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع وتسمى مكتوبة أيضا لانها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ وفى هذا الاسم ما ينبئ عن التخفيف لانه مقدر متناه وما ينبئ عن شدة الرعاية والمحافظة لانه مقطوع به (وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر) اعلم أن حكم الفريضة لزومها تصديقا بالقلب بلا شبهة لانه ثابت بدليل قطعى حتى يكفر جاحده لان تصديق العبد ربه عما جاء منه بقلبه ايمان فكان الترك كفرا وعملا بالبدن أى لزم أداؤه حتى لو ترك الاداء يكون فاسقا لانه بترك الاداء

فالاول (فريضة وهى ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لاشبهة فيه) فاعداد الركعات والصيامات وكيفيتها كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا انتقصان وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتين كذلك لان كلمة ما عبارة عن عزيمة معهودة لم تتناولهما قط (كالايمان والاركان الاربعة) وهى الصلاة والزكاة والصوم والحج (وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب) قيل هما مترادفان والاصح أن التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار القصدى وهو أخص من العلم القطعى اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار الذين يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (وعملا بالبدن) ففى العبادة البدنية هو أداؤها بالبدن وفى المالية اعطاؤها أو انابة وكيل لها (حتى يكفر جاحده) أى ينسب الى الكفر منكره تفريع على العلم والتصديق (ويفسق تاركه بلا عذر) تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعذر الاكراه أو بعذر الرخصة فانه لا يفسق

مبدل للعمل لا للاعتقاد فلا يكفر بالامتناع عن الاداء فيما هو من أركان الدين الا أن يكون تاركا على وجه الاستخفاف فان الاستخفاف بالشرائع كفر فاما بدون الاستخفاف فهو عاص بالترك من غير عذر فاسق لخروجه عن طاعة ربه فالفسق هو الخروج من الشئ يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها والفاسق مؤمن لانه غير خارج من أصل الدين وأركانه اعتقادا وان كان خارجا من الطاعة عملا فالفاسق المطلق هو الكافر لكونه خارجا من أصل الدين الا أنه اختص باسم الكفر الذى هو فوق الفسق فى العرف وبقى الفاسق فى العرف اسما للمؤمن العاصى (وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة الفطر والاضحية) اعلم أن الواجب مأخوذ من الوجوب وهو السقوط قال تعالى فاذا وجبت جنوبها أى سقطت على الارض فكأنه سمى به لانه سقط على العبد عمله من غير أن يكون دليله موجبا للعلم قطعا بخلاف الفرض فانه ثابت بدليل قطعى فكأنا تحملناه ولم يسقط علينا أما الواجب فلانه لما لم نعلمه قطعا للشبهة فى دليله فكأنه سقط علينا عمله لا أنا تحملناه ومن استضعف كلام صاحب التقويم فلانه لم يفهم فحواه أوهو ساقط علما وان كان ثابتا عملا أوهو مأخوذ من وجب القلب اذا اضطرب قال * والفؤاد وجيب تحت أبهره * أى اضطراب فالشبهة فى دليله تمكن فيه اضطراب فسمى واجبا والمراد به فى الشرع ما ثبت بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والعام المخصوص والآية المؤولة وهو كصدقة الفطر والاضحية والوتر وتعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف فان ثبوتها بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث ضحوا ان الله تعالى زادكم صلاة الحديث لا صلاة الا بفاتحة الكتاب قم فصل فانك لم تصل الطواف صلاة (وحكمه اللزوم عملا) بمنزلة الفرض (لا علما على اليقين) لشبهة فى دليله (حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد) أى لا نفسقه بتركه عملا وانما نفسقه لوجوب المصير الى خبر الواحد بالاجماع ونؤثمه بترك الواجب لتركه ما عليه (فأما متأولا فلا) وبهذا

حينئذ (و) الثانى (واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة) كالعام المخصوص البعض والمجمل وخبر الواحد (كصدقة الفطر والاضحية) فانهما ثبتا بخبر الواحد الذى فيه شبهة فيكونان واجبين (وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين) فهو مثل الفرض فى العمل دون العلم (حتى لا يكفر جاحده) لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد) بان لا يرى العمل بها واجبا الا أن يتهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص أخبار الآحاد بالذكر اعتبارا للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الآحاد (فاما متأولا فلا) أى فاما ترك العمل باخبار الآحاد بطريق التأويل بان يقول هذا الخبر ضعيف أو غريب

(قال واجب) الوجوب فى اللغة اللزوم فلا يخفى وجه المناسبة (قال ما ثبت) أى لزم على ذمة المكلف فلا يرد السنن والمستحبات والمباحات الثابتة بالدلائل التى فيها شبهة (قال فيه) أى فى ثبوت ذلك الدليل أو فى دلالة ذلك الدليل شبهة فالنص العام المخصوص البعض والمجمل والمؤول فى دلالتها شبهة وخبر الواحد فى ثبوته شبهة والمراد بالشبهة فى تعريف الواجب الشبهة الناشئة من الدليل (قال والاضحية) فان قلت ان الاضحية ثابتة بالنص القرآنى كما قال الله تعالى فصل لربك وانحر فيكون فرضا قلت ان الآية مؤولة ولذا قال الشافعى رحمه الله ان معنى النحر وضع اليد فى الصلاة على المنحر فتكون الآية ظنية الدلالة وان كانت قطعية الثبوت كذا قيل (قوله بخبر الواحد) قد مر حديث صدقة الفطر فتذكر وأما حديث الاضحية فهو ماروى البخارى عن جندب بن عبد الله قال صلى النبى صلى الله عليه وسلم يوم النحر ثم خطب ثم ذبح وقال من كان ذبح قبل أن يصلى فليذبح أخرى مكانها ومن لم يذبح فليذبح باسم الله (قوله فيه) أى فى ثبوته شبهة وقد تكون الشبهة فى ثبوت الدليل وفى دلالته أيضا كالوتر فانه واجب لقوله عليه السلام ان الله أمدكم بصلاة هى خير لكم من حمر النعم الوتر رواه الترمذى فهذا الخبر خبر الواحد ففى ثبوته شبهة ولو ثبت ففى دلالته أيضا شبهة فانه يحتمل أن يكون المراد من الزيادة زيادة التنفل (قال لا علما الخ) بل هو مظنون بالظن القوى لابتناء العلم على الدليل القطعى واذ ليس فليس (قوله مثل الفرض) فتاركه يستحق العقاب (قال ويفسق الخ) لان وجوب العمل بخبر الواحد ثابت بالدلائل القطعية فمن لا يراه واجب العمل فهو فاسق البتة (قوله بأن لا يرى الخ) بيان للاستخفاف باخبار الآحاد ثم اعترض عليه أن التفسيق لا يتوقف على الاستخفاف بهذا المعنى لان من ترك العمل بخبر الواحد مع انه يرى العمل به واجبا فاسق أيضا فالظاهر أن المراد بالترك مستخفا تركه بلا تأويل وهذا يناسب قوله الآتى أيضا فأما متأولا الخ (قوله لا أن يتهاون الخ) التهاون خوار وحقير داشتن كذا فى المنتخب (قوله بالشريعة) وان كانت مروية على طريق الآحاد (قوله اعتبارا للغالب) فان عامة الواجبات تثبت بأخبار الآحاد (قوله لا لان الواجب الخ) لان الواجب يثبت بالعام المخصوص البعض والمجمل وغيرهما أيضا (قال فأما متأولا) أى بالتأويل الاجتهادى (قوله هذا الخبر ضعيف الخ) اعلم أن الحديث الصحيح ما ثبت بنقل عدل تام الضبط غير معلل ولا شاذ والضعيف ما فقد فيه الشرائط المعتبرة فى الصحيح كلا أو بعضا والغريب هو الحديث الصحيح الذى كان راويه واحدا كذا قال الشيخ المحدث الدهلوى رحمه الله والتفصيل فى فن مصطلحات الحديث

بطل قول الكعبي ان المباح واجب اذ هو ترك الحرام الذي هو واجب لان الواجب ما يكون لازم الاداء فلا يجوز تركه والمباح ما يجوز فعله وتركه فكانا متنافيين وليس المباح ترك الحرام بل هو فرد من أفراد ما يترك به الحرم وليس من شرط الوجوب تحقق العقاب على الترك خلافا للغزالي لجواز العفو عن صاحب الكبيرة ولهذا خطئ من حد الواجب بأنه الذي يعاقب على تركه ولا فرق عند الشافعي رحمه الله بين الواجب والفرض فهما مترادفان عنده فانه لما قال بوجوب الفاتحة وتعديل الاركان أفسد الصلاة بتركهما وقلنا ان أنكر الاسم فلا معنى له لانا بينا انه يخالف اسم الفريضة وان أنكر الحكم فكذلك لان الدليل نوعان ما لا شبهة فيه كالكتاب والسنة المتواترة وما فيه شبهة كخبر الواحد ونحوه واذا تفاوت الدليل لم ننكر تفاوت المدلول وعن أبي يوسف بن خالد السمتي أنه قال قدمت على أبي حنيفة رحمه الله فسألته عن الصلوات المفروضة كم هي فقال خمس وسألته عن الوتر فقال واجب فقلت لقلة تأملي كفرت فتبسم في وجهي ثم تأملت فعرفت أن الفرق بين الواجب والفرض كما بين السماء والارض وبيان ذلك أن بالنص الذي لا شبهة فيه وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ثبت فرضية قراءة القرآن في الصلاة بسباق الآية وهو قوله تعالى ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل وسياقها وهو قوله تعالى وأقيموا الصلاة أو بالاجماع أو بأن الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلاة فوجب أن يكون في الصلاة وبخبر الواحد وفيه شبهة ثبت تعين الفاتحة فمن جعل الفاتحة فرضا فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به بل يجب العمل بالخبر على انه مكمل لحكم الكتاب ومقرر له وذا فيما قلنا وكذلك أصل الركوع والسجود ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى اركعوا واسجدوا وتعديل الاركان ثابت بخبر الواحد فلو جعلنا التعديل فرضا وأفسدنا الصلاة بتركه كما أفسدناها بترك أصل الركوع والسجود لسوينا بين موجب الكتاب وهو قطعي وبين موجب خبر الواحد وهو غير قطعي وكذلك أصل الطواف ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا واشتراط الطهارة فيه بخبر الواحد حيث شبهه رسول الله عليه السلام بالصلاة فلو أفسدنا أصل الطواف بترك الطهارة لالحقناه بالنص القطعي وذا لا يجوز ولكنا شبهناه بالصلاة عملا فألزمنا القضاء ما دام بمكة ولم نشبهه بها علما حتى اذا لم يقض لم نحكم بفساد الطواف عليه فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل لوجوب العمل به على ما سيأتي ان شاء الله ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطأ حيث رفع الدليل الذي فيه شبهة عن درجته وحط الدليل الذي لا شبهة فيه عن درجته والطريق المستقيم في تنزيل كل دليل منزلته كما قلنا وكذلك السعي في الحج واجب عندنا وليس بفرض لانه ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا وكذلك العمرة ثابتة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج فلم تكن فرضا وعند الشافعي هما فرضان لما قررنا من الاصل وكذلك تأخير المغرب الى العشاء واجب بالمزدلفة ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاسامة الصلاة أمامك فاذا صلى المغرب في الطريق أمر بأن يعيدها بالمزدلفة ما لم يطلع الفجر عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله عملا بخبر الواحد فان لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لانا لو أمرنا بالقضاء بعد ذهاب الوقت لحكمنا بفساد ما أدى وهو من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم فأما وجوب الاعادة في الوقت فمن باب العمل وخبر الواحد يوجبه فيجب وقول فخر الاسلام فلا تفسد العشاء المراد به العشاء الاولى وهو المغرب وكذا الترتيب في الصلوات واجب بخبر الواحد لا بالكتاب فظهر في حق العمل دون العلم فاذا ضاق الوقت أو كثرت الفوائت فلو عملنا بالخبر يصير معارضا لحكم الكتاب بتأخيرها عن وقتها الثابت بالكتاب فسقط العمل به وكذا كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحطيم من البيت فجعلنا الطواف به

واجبا لا يعارض حكم الكتاب (وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين) اعلم أن السنة في اللغة عبارة عن مطلق الطريق حسنة كانت أو سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة أي من وضع طريقة حسنة ومن وضع طريقة سيئة وقال * فأول راض سنة من يسيرها * والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه حتى يجري في طريقه والمراد بها شرعا الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض والوجوب (وحكمها أن يطالب المرء باقامتها) ويعاقب على تركها (من غير افتراض ولا وجوب) لانها طريقة أمرنا باحيائها ونهينا عن اماتتها واحياؤها في فعلها فيستحق اللائمة بتركها الا أن يتركها استخفافا فانه يكفر فان ذلك ينصرف الى واضعها (الا أن السنة قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) اعلم أن مطلق لفظ السنة لا يقتضي الاختصاص بسنة رسول الله عليه السلام لان المراد بها في عرف الشرع طريقة الدين اما لرسول الله عليه السلام بقوله أو فعله أو للصحابة رضي الله عنهم وقال الشافعي رحمه الله مطلق السنة يتناول سنة الرسول عليه السلام فقط لانه لا يرى تقليد الصحابي ولهذا قال في قول سعيد بن المسيب السنة انها تنصرف الى سنة الرسول وقصته أن سعيدا سئل عن قطع اصبع امرأة ماذا يجب فيها فقال عشر من الابل ثم سئل عن قطع اصبعين فقال عشرون ثم سئل عن قطع ثلاث أصابع منها قال يجب ثلاثون ثم سئل عن قطع أربع أصابع منها قال يجب عشرون فقيل له كلما كثر المها قل عقلها فقال هكذا السنة قال الشافعي رحمه الله انما أراد به سنة النبي عليه السلام وكذا قال في قول عمر رضي الله عنه ان من السنة ان لا يقتل حر بعبد أنه أراد به سنة النبي عليه السلام وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا تقيد بلا دليل وكان السلف يطلقون اسم السنة على طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما وكانوا يأخذون البيعة من الخلفاء على سنة الرسول وسنة العمرين وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي فاذا كان كذلك لم يدل اطلاق السنة على انها طريقة النبي عليه السلام

أو مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة (و) الثالث (سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها أن يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب) فاحترز بقوله أن يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي أن يذكر هذه القيودات في التعريف الا انما كنى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة (الا ان السنة تقع على طريقة النبي عليه السلام وغيره) يعني الصحابة يقال سنة أبي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم (وقال الشافعي مطلقها طريقة النبي عليه السلام) يعني اذا أطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة الصحابة كما روى أن سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة أراد بها سنة النبي عليه السلام وهي أن الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل واذا أريدت سنة غير النبي عليه السلام يقال هذه سنة

أي بهذا التأويل (قال وهي الطريقة المسلوكة الخ) أي سوى الفرض والواجب والقرينة على هذا التقييد كون [illegible] مقابل الفرض والواجب والمراد من الطريقة المسلوكة الطريقة الحسنة التي سلكها النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابة وتكون مطالبا بها (قال أن يطالب الخ) لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا (قال من غير افتراض الخ) أي ليس مطالبتها مطالبة الفرض والواجب حتى يستحق تاركها العقاب (قوله هذه القيودات) أي كونها مطالبا بها وكون مطالبتها غير مطالبة الفرض والواجب (قوله ولكن قالوا الخ) لما كان يتوهم من الكلام السابق أن التعريف المذكور والحكم المسطور لمطلق السنة دفعه الشارح بقوله ولكن قالوا الخ (قوله الا على سنة الهدى) فانها طريقة مسلوكة في الدين ومطالب بها وأما سنن الزوائد فمسلوكة على وجه العادة لا العبادة (قوله والتقسيم الآتي الخ) دفع دخل مقدر تقريره ان هذا التعريف والحكم لما لم يصدقا الا على سنة الهدى فكيف يصح تقسيم هذه السنة فيما سيأتي الى نوعين سنة الهدى وسنن الزوائد وحاصل الدفع أن التقسيم الآتي ليس تقسيما لهذه السنة بل هو تقسيم لمطلق السنة واليه أشار الشارح فيما سيأتي بقوله أي مطلق السنة الخ (قال الا أن السنة الخ) توضيحه انه لا اختلاف بيننا وبين الشافعي الشيخين رحمه الله في تعريف السنة وحكمها المذكورين انما الخلاف بيننا وبينه في أن لفظ السنة اذا أطلق هل يطلق على طريقة غير النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو لا الثاني مختاره والاول مختارنا ودليلنا قوله عليه السلام من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها فان كلمة من تم الناس

... وهذا القول لا يفيد فان هذا القول مقيد والخلاف بيننا وبين الشافعي رحمه الله انما هو في مطلق السنة كان يقول الراوي من السنة كذا فعنده يحمل على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وعندنا لا يدل الا على أنه طريقة مسلوكة في الدين أعم من أن يكون سنته صلى الله عليه وسلم أو سنة الصحابة (قوله لا يطلق الخ) لان المطلق يتبادر منه الفرد الكامل ونحن نقول ان المطلق يفيد الاطلاق فلا يتقيد بلا دليل وكال الفرد ليس بدليل التقييد فيقع على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره وأما ارادة سنة النبي صلى الله عليه وسلم في قول سعيد بن المسيب فلعله باقتضاء المقام كذا قيل فتأمل (قوله أراد بها سنة النبي عليه السلام) هذا ممنوع قال في الكفاية انه أراد بها سنة زيد بن ثابت رضي الله عنه فانه امام سعيد بن المسيب في هذا القول فتأمل (قوله وهي أن الدية الخ) اعلم أن دية المرأة على النصف من دية الرجل عندنا مطلقا في النفس وكذا في أطرافها وقال الشافعي رحمه الله ان الجناية التي لم تبلغ الدية فيها ثلثا فالرجل والانثى فيها سواء كما أن في أحد أشفار العينين ربع الدية وفي كل اصبع من أصابع اليدين أو الرجلين عشر الدية واذا بلغت الدية ثلثا فما عدا يؤخذ للمرأة نصف ما يؤخذ للرجل كما أن في كل واحد من العينين نصف الدية كذا في الهداية وفي النهاية ان الشافعي يقول ان الثلث وما دونه لا يتنصف واذا زاد عن الثلث يتنصف وقد مر بيان الدية وما يجب فيه فتذكر

(وهي نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة كالجماعة والاذان والاقامة وزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده) اعلم أن السنة نوعان سنة الهدى أي أخذها هدى وتركها ضلالة كالجماعة والاذان والاقامة ولهذا لو تركها قوم استوجبوا اللوم والعتاب ولو تركها أهل بلد وأصروا على ذلك قوتلوا الياً وإنما الان الاصرار على ترك ما هو من أعلام الدين استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك وزوائد أخذها حسن وتركها لا بأس به كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده فعنه عليه السلام أنه قال البسوا الثياب البيض فانها أطهر وأطيب وكان اذا جلس في المسجد احتبى بيديه وعلى هذا تخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة أساء ومرة يعيد ومرة

الشيخين رضي الله عنهما أو سنة أبي بكر رضي الله عنه ونحوه (وهي نوعان) أي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول (سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة) أي جزاء اساءة كاللوم والعتاب أو سمي جزاء الاساءة اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها (كالجماعة والاذان والاقامة) فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين وأعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا أصر أهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الامام وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى (و) الثاني (الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقعوده وقيامه) فان هؤلاء كلها لا تصدر منه على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه عليه السلام كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويلة الكمين وبعمايلبس عمامة سوداء وحمراء وكان مقدارها سبعة أذرع أو اثنى عشر ذراعا أو أقل أو أكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى هيئة التشهد أكثر فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى المستحب الا أن المستحب ما أحبه العلماء

(قوله يقال) أي بالاضافة لا بالاطلاق (قوله لا التي الخ) فان التي مضى تعريفها وحكمها هي سنة الهدى (قال سنة الهدى) هي التي واظب عليها النبي صلى الله عليه وسلم تعبدا وابتغاء مرضاة الله تعالى مع الترك مرة أو مرتين بلا عذر أو لم يترك أصلا لكنه لم ينكر على التارك والاضافة في قول المصنف سنة الهدى بيانية أي سنة هي هدى والحمل مبالغة (قوله أي جزاء الخ) ايماء الى أن المضاف محذوف

(قوله كاللوم) بان يقال له وقت الحساب لم تفعل هذه السنة ويكون له انخفاض من الدرجة العليا (قوله أو سمي الخ) هذا على تقدير عدم القول بحذف المضاف (قوله شعائر الخ) في المنتخب شعائر عبادتها والاعلام جمع العلم نشان كذا في منتهى الارب (قوله يقاتلون الخ) ولذا كان من عاداته صلى الله عليه وسلم انه لا يغير على موضع يسمع منه الاذان ويغير على موضع لا يسمع منه الاذان كذا في صحيح البخاري ثم اعلم ان قتال المصرين على ترك هذه السنن عند محمد رحمه الله بناء على أنها من أعلام الدين فتركها استخفاف بالدين وقال أبو يوسف لا يقاتلون بل يؤدبون وانما القتال لمن ترك الفرض والواجب وأصر به فرقا بين الواجب والفرض وبين السنة (قوله آثار) كما تصحن بفضائلها كتب الحديث فطالعها (قال الزوائد) اختيار لفظ الجمع ههنا ولفظ الافراد في الاول ايماء الى قلة سنة الهدى وكثرة الزوائد (قال كسير الخ) في الصراح سيرة روش (قوله فانه عليه السلام كان الخ) هذا ارخاء للعنان وما رأيت في كتب الحديث أنه صلى الله عليه وسلم كان يلبس جبة حمراء ولا عمامة حمراء نعم انه عليه السلام لبس حلة حمراء أي كان فيها خطوط حمر رواه البراء بن عازب (قوله محتبيا) الاحتباء أن يقعد الرجل على أليتيه وينصب ساقيه ويحتوي عليهما بثوب أو نحوه كذا في المرقاة (قوله يثاب المرء الخ) أي لو فعلها على نية اتباع الشارع صلى الله عليه وسلم (قوله الا أن المستحب الخ) في الدر

الصلاة وسمى مندوبا وأدبا وفضيلة وهوما فعله عليه الصلاة والسلام مرة وتركه أخرى وما أحبه السلف (قال النفل) هو في اللغة الزيادة فلا يخفى وجه المناسبة (قوله عرفه بحكمه) وهذا تعريف بالعام فانه يصدق على السنن كما لا يخفى وزاد صاحب الدائر أنه لا يلام على تركه أيضا وحينئذ فلا يكون التعريف عاما فان قلت ان المسافر اذا صام رمضان يقع فرضا مع أنه يصدق عليه تعريف النفل قلت ان النفل ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه مطلقا أى فى الحال وفى المآل والمسافر يعاقب عليه لو ترك الصوم مطلقا ثم انما يجوز له التأخير (قوله على أنه لايدرى الخ) كيف لايدرى فانه قد صرح المحققون كصاحب التحقيق انه لا يلام على ترك النفل (قال نفل) فان الفرض للمسافر فى الرباعى ركعتان فاذا زاد عليهما فنفل (قوله لو صلى) أى المسافر عمدا (قوله وقعد الخ) ايماء الى أنه لو لم يقعد على الركعتين وصلى أربعا تفسد صلاته كذا فى التنوير (قوله وأساء) أى أثم واستحق النار (قوله لان هذه الخ) دليل لقوله لايقال (قوله ليست الخ) فان الصلاة فى نفسها عبادة مشروعة (قال على هذا الوصف) أى يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه (قوله لا يلزم الخ) لان بقاء الشئ لا يخالف ابتداءه ولنا أن نمنع هذا (قال وجبت صيانته) أى عن البطلان لان ما أدى صار لله تعالى مسلما اليه بنية القربة ألا ترى أنه لو مات كان مثابا على ذلك القدر (قال اليها) أى الى صيانته (قوله بعض الصلاة) أى التحريمة وما بعدها بل (قوله أو الصوم) أى بعض الصوم (قوله لتكون فيه صيانة) أى لئلا يبطل الجزء المؤدى ألا ترى أن اتمام الحج النفل والعمرة واجب بالاتفاق لقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وليس هذا الوجوب الا لصيانة الاحرام فكذا يجب الاتمام لصيانة الجزء الاول من أية عبادة كانت وبالافساد يلزم القضاء فان قلت ان المؤدى كالموهوب ويجوز فى الهبة الرجوع فكذا فى المؤدى قلت لا بل المؤدى كالصدقة

لا بأس به فالاولان من حكم سنة الهدى والثالث من حكم الوجوب والرابع من حكم السنن الزوائد فالاذان قاعدا يكره لان الملك النازل قام على جذم حائط وأذن وان صلى أهل مصر بجماعة بغير أذان ولا اقامة أساؤا الاثم لتركوا السنة المشهورة وان أذن قبل دخول الوقت لم يجز ويعيده فى الوقت لقوله عليه السلام الامام ضامن والمؤذن مؤتمن وفى الاذان قبل الوقت اظهار الخيانة فيما ائتمن فيه وان ترسل فى الاقامة وحدر فى الاذان فلا بأس به وان قال عليه السلام اذا أذنت فترسل واذا أقمت فاحدر (ونفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) وهو اسم للزيادة فى اللغة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما هو المقصود بالجهاد وهو اعلاء كلمة الله وقهر أعدائه قال ٭ ان تقوى ربنا خير نفل ٭ وسمى ولد الولد نافلة لانه زيادة على ما حصل للمرء بصنعه فنوافل العبادات زوائد على الفرائض والسنن المشهورة مشروعة لنا لا علينا والتطوع كالنفل فهو ما يأتى به العبد طوعا من غير ايجاب عليه ولا يلام على تركه والزوائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا وهو أنه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولهذا جوزنا النفل قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا بالايماء مع القدرة على النزول وان لم يكن متوجها الى القبلة لانه لما شرع دائما حتى جعلناه من العزائم اذ لو كان رخصة لكان يعارض عذر ولم يكن مشروعا دائما وفى مراعاة تمام الاركان والشرائط فى جميع الاوقات حرج بين فجوزنا الاداء على هذه الوجوه دفعا للحرج وتحقيقا لليسر وهذا القدر من جنس الرخص (قال الشافعى لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) أى لما شرع النفل على وجه يخير فيه بين أن يشرع فيه وبين أن لا يشرع فيه وجب أن يبقى كذلك غير لازم بالشروع لان بقاء الشئ لا يخالف ابتداءه واذا بقى مخيرا فيما لم يفعل فيبطل المؤدى ضمنا لغير المؤدى لا قصدا حتى يقال انه ابطال العمل وهو حرام بالنص وصار كالمظنون (وقلنا ان ما أداه وجب صيانته) لانه صار لله تعالى مسلما اليه بالاداء ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك فيجب التحرز عن ابطاله رعاية لحق صاحب الحق وكونه مسلما اليه لا ينافى بطلانه بالمبطل كالصدقة تبطل بالمن والاذى والعبادات تبطل بالردة (ولا سبيل اليه الا بالزام الباقى) أى لا سبيل الى صيانة ما أداه

وهذا ما اعتاده النبى عليه السلام (والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) عرفه بحكمه اتباعا للسلف وفى ذكر نفى العقاب دون الذم والعتاب تنبيه على أنه لايدرى حال الذم والعتاب (والزائد على الركعتين للمسافر نفل) لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى أربعا وقعد على الركعتين تم فرضه وأساء لان هذه الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتأخير السلام واختلاط النفل بالفرض (وقال الشافعى رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب أن يبقى كذلك) يعنى انه لا يلزم فى حال البقاء كما كان لم يلزم قبل الابتداء فان شرع فى النفل لا يلزم اتمامه ولو أفسده لا يلزم قضاؤه سواء كان صوما أو صلاة (قلنا ان ما أداه وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقى) لان الصلاة والصوم مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا أو صوم يوم فان أدى بعض الصلاة أو الصوم فعليه أن يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وان أفسده يجب أن يقضيه لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل

فانه أريد بهما وجه الله ولا يجوز في الصدقة الرجوع فكذا في المؤدى كذا قيل (قوله بل امتناع عنه) أي عن العمل والمرء مختار بترك ما ليس ضرورياً لديه (قوله مرضة) بالضم في الصراح عرضه همت يقال عرضت لفلان (قوله مقيس على النذر الخ) وللخصم أن يقول ان هذا القياس مع الفارق لان النذر التزام وله ولاية الالتزام فاذا التزم لزم والشروع ليس بالتزام بل هو أداء بعض العبادة ولم يوجد الالتزام فيما بقي فلا يلزم اللهم الا أن يقال

انا لا نجعل الجامع بينهما الالتزام

الا بالزام الباقي واتمامه لانه لا يتجزأ عبادة فيجب الاتمام لهذا ضرورة وان كان في نفسه نفلا وهما أمران متعارضان أعني المؤدى وغير المؤدى لانا ان نظرنا الى المؤدى يجب عليه اتمام الباقي على ما قررنا وان نظرنا الى غير المؤدى كما ذكر الشافعي لا يجب لانه نفل في نفسه فوجب الترجيح للمؤدى احتياطا في باب العبادة فان قيل العبادة لا تتم قربة الا بآخرها لانها لا تتجزأ ثبوتا فاذا توقف الاول على الآخر لتصير قربة لم يحرم ابطال ما صنع قبل أن تتم قربة قلنا اذا شرع في الصوم أو الصلاة فهو متقرب الى الله تعالى بفعل الصوم أو الصلاة والفعل حاصل وهو الكف أو القيام الى الصلاة وانما عدم ما يسمى صوما أو صلاة والقربة في الصوم باعتبار كف النفس عن قضاء الشهوة وفي الصلاة بفعل هو تعظيم وقد وجد فحرم الابطال (وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم لما وجب لصيانته ابتداء الفعل فلأن يجب لصيانته ابتداء الفعل بقاؤه أولى) أي المنذور صار لله تعالى تسمية لا فعلا لانه قصد العبادة بنذره وقصد العبادة عبادة كما جاء في الحديث ثم وجب لصيانته أي لصيانة نذره وهو قبول ابتداء الفعل أي ابتداء المنذور وهو الصوم أو الصلاة فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بشروعه في الصوم والصلاة بقاؤه أولى وهذا لان معنى العبادة في الافعال أكثر بالنسبة الى الاقوال حتى تجب الصلاة على العاجز عن الاقوال القادر على الافعال وبالعكس لا تجب وقد جرت النيابة في الاقوال دون الافعال وقالوا ان الاقوال زين للافعال والبقاء أسهل من الابتداء حتى تشترط النية في ابتداء الصلاة لا في بقائها ويشترط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع انعقاد النكاح ولا تمنع بقاءه والشيوع يمنع صحة الهبة ابتداء لا بقاء ثم يجب عليه بقوله وهو ضعيف ابتداء الفعل وهو قوي فلأن يجب بابتداء الفعل وهو قوي بقاؤه وهو ضعيف أولى والحاصل أن الذي شرع أصلا غير متعلق بالعوارض اما أن يكفر جاحده وهو الفرض أولا وهو اما أن يأثم تاركه وهو الواجب أولا وهو اما ان يعاتب على تركه وهو السنة أولا وهو اما أن يثاب على فعله وهو النفل أولا وهو المباح فهو ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب والله أعلم بالصواب

بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة لما كانت عرضة أن تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكأنه أبطلها (وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا) أي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بأن قال لله علي أن أصلي ركعتين (ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل) أي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء الفعل باجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق (فلأن يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه أولى) بالاهتمام والدوام لان الدوام أسهل من الابتداء في اليسر والفعل أولى من التسمية في الاهتمام (ورخصة) عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها لانها ليست بمشترك معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع أنواعها على السوية بل قسمها أولا الى الانواع ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه

حتى يرد ما قلتم من ثبوت الفرق بل نقول ان الجامع بينهما وجوب الرعاية والاهتمام مع اعتبار أن كلا منهما صار حقا لله تعالى قولا أو فعلا (قوله من حيث الذكر) أي الذكر اللساني (قوله بأن قال الخ) بيان الذكر (قال فلأن يجب الخ) اللام للتأكيد وان مع الفعل بتأويل المصدر مبتدأ وخبره أولى (قوله أسهل الخ) ألا ترى أن الشهود شرط في ابتداء النكاح لا في بقائه وله نظائر كثيرة في الشرع (قوله أولى الخ) فلما وجب ابتداء الفعل برعاية التسمية فيجب بقاء الفعل برعاية ابتداء الفعل بالاولى (قال ورخصة) هو في اللغة اليسر والسهولة (قوله ليست بمشترك) معنى الاشتراك المعنوي كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد له أفراد كثيرة (قوله وليس لها الخ) لان اطلاق الرخصة على النوعين حقيقة وعلى النوعين مجاز وحد الشيء يشمل الحقائق لا المجازيات فكيف يكون حقيقة تشمل الانواع الاربعة (قوله وتقسيمها الخ) دفع دخل مقدر تقريره انه لما ليس لمطلق الرخصة حقيقة توجد في جميع أنواعها كيف يصح تقسيمها الى الانواع وحاصل الدفع ان تقسيمها باعتبار ما يطلق عليه لفظ الرخصة وهو ما تغير من عسر الى يسر حقيقة كان أو مجازا كما أنه يقسم المشترك اللفظي كالعين الى الباصرة والذهب وغيرهما باعتبار ما يطلق عليه لفظ العين

... نوع) أى استقراء (قال نوعان من الحقيقة) أى يطلق عليهما لفظ الرخصة حقيقة (قال أحق) أى أثبت وأقوى وأولى من الآخر فى صدق لفظ الرخصة عليه حقيقة (قال ونوعان من المجاز) أى يطلق عليهما لفظ الرخصة مجازا لا حقيقة (قال أتم من الآخر) أى فى المجازية وأبعد من حقيقة الرخصة (قوله منهما) أى من القسمين الاولين (قوله موجودة الخ) فان السبب المحرم وكذا حكمه قائم (قوله موجودة من وجه الخ) فان السبب المحرم موجود وحكمه ليس

(ورخصة وهى أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) اعلم أن الرخصة ما تغير من عسر الى يسر بعارض عذر وهى اما أن تكون حقيقة وهى نوعان أحدهما أحق من الآخر أى أكمل فى المعنى الذى وضع له الرخصة أو مجازا وهو نوعان أحدهما أتم من الآخر أى فى كونه مجازا وهذا لانها ان شرعت مع قيام السبب المحرم فهو الحقيقة ثم ان ترتب عليه حكمه وهو الحرمة فهو الاحق والا فهو النوع الآخر وان شرعت مع عدم السبب المحرم فهو المجاز ثم الاصل ان لم يبق مشروعا فى الجملة فهو الاتم والا فهو النوع الآخر فان قلت قد بينت فى أول الفصل أن الرخصة ما استبيح بعذر مع قيام الدليل المحرم وهذا لا يتأتى فى الرخصة المجازية ومورد التقسيم يكون مشتركا لا محالة قلت هذا التقسيم على التفسير الذى فسرته الآن (أما أحق نوعى الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه كالمكره على اجراء كلمة الكفر) فانه رخصة له اجراؤها والعزيمة فى الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر ثابتة لا تنكشف عنه لضرورة ولا يحل بحال ووجوب حق الله تعالى فى الايمان به قائم أيضا لكنه

اسم الرخصة فقال (وهى أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم من الآخر) وتفصيله أن الرخصة الحقيقية هى التى تبقى عزيمته معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة أيضا فى مقابلتها حقيقة ففى القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة فى الشريعة كانت الرخصة فى مقابلتها أيضا حقيقة ثابتة ثم فى القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة أيضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثانى فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون الرخصة أحق أيضا وفى القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة فى مقابلتها مجازا أعنى أن اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذهى صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها ثم فى القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة فى شئ من المواد كانت الرخصة أتم المجاز لا شبه له من الحقيقة أصلا بخلاف القسم الثانى فانه لما وجدت العزيمة فى بعض المواد كانت الرخصة أنقص فى مجازيتها (أما أحق نوعى الحقيقة فما استبيح) أى عومل معاملة المباح فى سقوط المؤاخذة لا أنه يصير مباحا فى نفسه (مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا) وهو الحرمة فلما كان المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة فى الكف عنه ومع ذلك يرخص فى مباشرة الطرف المقابل فكان هو أحق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية (كالمكره على اجراء كلمة الكفر) أى كترخص من أكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه أو على عضو من أعضائه لا بما دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط أن يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع أن المحرم للشرك وهو حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه فى نفسه يفوت عند الامتناع

بموجود (قوله فى مقابلتها) أى فى مقابلة العزيمة (قوله عليهما) أى على القسمين الآخرين (قوله اذهى) أى الرخصة (قوله منهما) أى من القسمين الاخيرين (قوله فى بعض المواد) أى فى غير محل الرخصة (قوله أى عومل الخ) لما كان يرد على قول المصنف فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه أن فيه جمعا بين الضدين وهما الاباحة والحرمة قال الشارح أى عومل الخ ايماء الى أن المراد أنه لا يؤاخذ به لا أنه يصير مباحا (قوله فى سقوط المؤاخذة) أى بعذر بفضله ورحمته تعالى (قوله لا أنه يصير مباحا الخ) فان عدم المؤاخذة لا يستلزم الاباحة ألا ترى أن من اعترف بالذنب وعفا عنه تعالى ولا يؤاخذ لا يصير ذنبه مباحا (قال المحرم) أى السبب المحرم للفعل (قوله المقابل) أى العزيمة (قوله فكان هو) أى هذا النوع (قوله أى كترخص الخ) فيه ايماء الى أن فى عبارة المتن مسامحة لان نفس المكره لا يصلح أن يكون مثالا للرخصة فالمضاف محذوف وهو الترخص (قوله من أكره الخ) اعلم أن الاكراه على قسمين ملجئ وغير ملجئ فالاول هو الاكراه بما يفوت النفس أو العضو كالاكراه بالقتل أو بقطع اليد والثانى غيره كالاكراه بالحبس أو بالضرب أو باتلاف الاموال والالجاء بالكسر بيچاره كردن كذا فى المنتخب (قوله بما يخاف الخ) متعلق بقوله أكره (قوله هو حدوث العالم) فانه سبب للايمان ومحرم للشرك (قوله عليه) أى على الايمان (قوله والحرمة) أى حرمة اجراء كلمة الكفر (قوله عند الامتناع) أى عن اجراء كلمة الكفر

صورة

رخص بعذر الاكراه اذا خاف التلف على نفسه اجراء هذه الكلمة لان في الامتناع عنه حتى يقتل تلف نفسه صورة ومعنى وباجراء هذه الكلمة لا يفوت حق الله تعالى معنى لان الركن الاصلي هو التصديق بالقلب وهو باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان أداء الايمان قد صح واستدامة الاقرار في كل وقت ليس بركن الا أن في اجراء كلمة الكفر هتكا لحق الله تعالى صورة وفي الامتناع عنه رعاية حقه صورة ومعنى فكان الامتناع عزيمة حتى اذا صبر حتى قتل كان مأجورا وله أن يترخص باجراء كلمة الكفر تقديما لحق نفسه من حيث السعي في دفع سبب الهلاك عنها (وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير) أي اذا أكره صائم على الافطار أو أكره انسان على اتلاف مال الغير رخص له ذلك لان حق الله لا يفوت معنى وكذا حق الغير لامكان التدارك بالقضاء أو المثل (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف) أي الذي يأمر بالمعروف اذا خاف الهلاك على نفسه رخص له في الترك رعاية لحقه ولو أقدم على الامر بالمعروف حتى قتل كان مأجورا فهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر قائم وفي بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر أنه اذا قتل تفرقت الفسقة لانهم معتقدون لما يأمرهم به وان كانوا يعملون بخلافه فيؤثر فعله في باطنهم لا محالة ولم يكن غرضه الا تفريق جمعهم فصار يبذل نفسه مجاهدا بخلاف ما اذا أراد الغازي أن يحمل على جماعة من المشركين وهو يعلم أنه يقتل من غير أن ينكي فيهم فانه لا يسعه الاقدام على ذلك ولو قتل لا يكون مثابا لان جمعهم لا يتفرق بصنعه فكان مضيعا دمه ملقيا نفسه في التهلكة من غير أن يقيم به حقا من حقوق الله تعالى (وجنايته على الاحرام) أي اذا أكره محرم على الجناية رخص له ذلك (وتناول المضطر مال الغير) أي اذا أصابته مخمصة رخص له تناول مال

صورة ومعنى أما صورة فبتخريب البنية وأما معنى فبزهوق الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق (وافطاره في رمضان) أي اذا أكره الصائم عاقبة الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع أن المحرم وهو شهود رمضان والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق بالخلف (واتلافه مال الغير) أي اذا أكره على اتلاف مال الغير رخص له ذلك مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت رأسا وحق المالك باق بالضمان (وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف) عطف على المكره أي اذا ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف السلطان الجائر جاز له ذلك مع أن المحرم وهو الوعيد على ترك الامر مع موجبه قائم لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك (وجنايته على الاحرام) أي وكجناية المكره على احرامه يباح له ما أكره عليه مع قيام المحرم وحكمه جميعا لان حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باداء الغرم ولا يخلو هذا اللفظ عن انتشار ولو أرجع ضميره الى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف في الذكر لكان أولى باتصال أمثلة المكره كلها (وتناول المضطر مال الغير) أي كتناول الشخص

(قوله البنية) في الصراح بنية نهاد وافرينش جيزي يقال فلان صحيح البنية أي الفطرة (قوله فبزهوق) في الصراح زهوق برآمدن جان (قوله عليها) أي على كلمة الكفر (قوله الصائم) أي الصحيح المقيم (قوله على افطاره) ايماء الى أن قول المصنف وافطاره بالجر معطوف على اجراء الخ (قوله والحرمة) أي حرمة الافطار في رمضان (قوله لان حقه الخ) دليل لقوله يباح له الافطار (قوله يفوت) أي بالامتناع عن الافطار (قوله بالخلف) وهو القضاء (قوله على اتلاف الخ) ايماء الى أن قول المصنف واتلافه بالجر معطوف على اجراء الخ (قوله مع أن المحرم) وهو ملك الغير (قوله والحرمة) أي حرمة اتلاف مال الغير (قوله لان حقه الخ) دليل لقوله رخص له ذلك (قوله يفوت) أي بالامتناع عن اتلاف مال الغير (قال الامر بالمعروف) اعلم أن الامر بالمعروف غير الاحتساب اذ الامر بالمعروف يجوز لكل عالم ولا يجوز الاحتساب الا لمن ولاه السلطان على الاحتساب كذا قال أعظم العلماء (قوله عطف على المكره) لا على قول المصنف اجراء الخ كما فهمه صاحب مسير الدائر فانه لا يخفى عليك ركاكته فتدبر (قوله جاز له الخ) أي بشرط أن يكون كارها لذلك بقلبه (قوله مع موجبه) بفتح الجيم أي مع موجب المحرم وهو حرمة ترك الامر بالمعروف (قوله لان حقه الخ) دليل لقوله جاز له ذلك (قوله يفوت) أي بفعل الامر بالمعروف (قوله على احرامه) ايماء الى أن الالف واللام في الاحرام عوض عن المضاف اليه (قوله المحرم) وهو الاحرام (قوله وحكمه) أي حرمة الجناية في الاحرام (قوله لان حقه الخ) دليل لقوله يباح له ما أكره عليه الخ (قوله يفوت) أي بالكف عن تلك الجناية (قوله باداء الغرم) أي على المكره اسم فاعل والغرم بالضم تاوان كذا في منتهى الارب (قوله ولا يخلو الخ) لان قوله وجنايته الخ من متعلقات المكره فان ضميره يرجع اليه وقوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وقع بين المتعلق والمتعلق به وهذا انتشار في الفهم (قوله ضميره) أي ضمير قوله وجنايته (قوله قليلا) لا بل رأسا (قوله لكان أولى باتصال الخ) وما في مسير الدائر في وجه الاولوية لتناسب المعطوفات بالعطف على معطوف عليه واحد وهو اجراء كلمة الخ فما لا أفهمه لان قول المصنف وجنايته الخ لو كان مقدما على قول

الغير بغير اذنه وان وجد سبب الحرمة وحكمها ولهذا وجب الضمان حقا للمالك لما بينا (وحكمه أن الاخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل كان شهيدا) أى حكم هذا القسم أن الاخذ بالعزيمة أولى لان هذه الاشياء تعينت محرمة فى أنفسها وان رخص له فى ذلك اذا خاف الهلاك على نفسه نظراله ومرحمة فكان فى ذلك مطيعا لربه مقيما حقا من حقوقه (والثانى ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه كالمسافر رخص له الفطر) اعلم أن النوع الثانى من نوعى الحقيقة ما استبيح لعذر مع قيام السبب المحرم الا أن الحكم متراخ عن السبب لمانع اتصل بالسبب فمنعه أن يعمل عمله فمن حيث قيام السبب يكون نظير الاول فكانت الاستباحة ترخصا للعذر ولكون الحكم متراخيا عن السبب كان هذا دون النوع الاول فكمال الرخصة مبنى على كمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب كان فى العزيمة أقوى مما اذا كان الحكم متراخيا عن السبب كالبيع بشرط الخيار مع البيع الثابت فالحكم وهو الملك فى المبيع ثابت بالبيع الثابت متراخ عن السبب فى البيع بشرط الخيار ونظيره الفطر للمسافر فى رمضان رخص له بناء على تراخى حكمه من غير أن يكون سببا معلقا بشئ فالسبب الموجب شهود الشهر وهو قائم ولهذا لو أدى كان المؤدى فرضا ولكن الحكم متراخ الى ادراك عدة من أيام أخر حتى اذا مات قبل ادراك العدة لم يكن عليه شئ كما لو مات قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن لا يسقط الخلف وهو القضاء أو الفدية فان قلت ما ذكرت غير مستقيم لان شهود الشهر سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت فى الحال غير متراخ وسبب وجوب الاداء الخطاب وكلاهما متراخ فلم يتراخ الحكم عن السبب قلت الخطاب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه مقارن لشهود الشهر فكان وجوب الاداء معلقا بشهود الشهر فان قلت هذا الخطاب لغير المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية قلت ظاهره يتناولهما والتأخير للترخيص (وحكمه أن الاخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه

المضطر بالمخمصة حيث يرخص له تناول طعام الغير لان حقه يفوت بالموت عاجلا وحق المالك مرعى بالضمان بعد مع أن المحرم والحرمة كلاهما موجودان معا (وحكمه) أى حكم هذا النوع الاول من الرخصة (أن الاخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل) فى صورة الاكراه (كان شهيدا) لانه بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وكذا الآمر بالمعروف فى صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير ومات لم يمت آثما بل شهيدا وان عمل بالرخصة أيضا يجوزله على ما مر رت (والثانى ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم تراخى عنه) فهو أدون من الاول لانه من حيث ان السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث ان الحكم تراخى عنه كان غير أحق (كالمسافر) أى كافطار المسافر يرخص له فان السبب وهو شهود الشهر موجود فى حقه لكن حكمه وهو وجوب أداء الصوم تراخى عنه الى ادراك عدة من أيام أخر (وحكمه أن الاخذ بالعزيمة أولى لكمال سببه) وهو شهود الشهر حتى كان الصوم فى السفر أفضل من

المصنف وترك الخائف الخ لما كان معطوفا على قول المصنف اجراء الخ بل كان معطوفا على المجرور فى قول المصنف كالمكره تأمل (قوله بالمخمصة) فى الصراح مخمصه كرسنه شدن (قوله تناول) أى بالغصب أو السرقة أو غيرهما لكن بقدر ابقاء الحياة (قوله المحرم) وهو ملك الغير (قوله والحرمة) أى حرمة تناول مال الغير (قال بالعزيمة) وهو الحكم الاصلى الذى طرأ عليه الرخصة (قال أولى) لقيام الحرمة (قوله ومات) أى بالجوع (قوله على ما مر رت) أى وجه جواز العمل بالرخصة (قال ما استبيح الخ) الاستباحة ههنا على الحقيقة فان حكم المحرم أى الحرمة تراخى عن السبب فثبت الاستباحة حقيقة (قوله كان غير أحق) فهذا القسم أخذ شبها بالمجاز فصار أدون من الاول (قوله أى كافطار الخ) فيه ايماء الى أن فى كلام المصنف تسامحا بحذف المضاف (قوله فان السبب الخ) أى السبب لوجوب الصوم وهو الخ وهو السبب لحرمة الافطار فالسبب المحرم موجود فى حق المسافر وحكمه أى حرمة الافطار تراخى عن ذلك السبب (قوله لكن حكمه) أى حكم شهود الشهر وهو الخ هذا كله لا أفهمه فان السبب لنفس وجوب الصوم هو شهود الشهر وحكمه نفس وجوب الصوم وهذا الحكم غير متراخ عن سببه فى المسافر ولذا لو صام المسافر فى رمضان يصير فرضا نعم ان وجوب الاداء متراخ فى المسافر لكن سببه ليس شهود الشهر بل سببه توجه الخطاب فالصواب أن يقرر بان الفطر رخص للمسافر والسبب أى توجه الخطاب موجود لان خطاب قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أعم للمقيم والمسافر الا ان حكم هذا السبب أى وجوب الاداء متراخ الى ادراك عدة من أيام أخر وقد دل على هذا التراخى نص وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر (قال الاخذ بالعزيمة الخ) هذا الاخذ مقيد بعدم الضعف بدلالة الاستثناء الآتى من المصنف أى قوله الا أن يضعفه الصوم وحكم النوع الاول أولوية الاخذ بالعزيمة مطلقا فتغاير حكما النوعين الافطار

وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) اذ الرخصة لليسر والصوم في السفر يسر من وجه لما سيأتي بعده فلذلك تمت العزيمة حيث لم تبق الرخصة معارضة للعزيمة لما في العزيمة بعض الرخصة وقال الشافعي وهو الفطر أولى لان العزيمة وهو الصوم متراخ الى ادراك العدة (الا أن يضعفه الصوم) أي عندنا العزيمة أولى الا أن يضعفه الصوم ويخاف الهلاك على نفسه فحينئذ يلزمه أن يفطر لانه لو صام فمات كان قتيل الصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا فيأثم لان فيه تغيير المشروع لانه يجب عليه أن يتحرز عن قتل نفسه فاذا صبر حتى مات فقد غير المشروع بخلاف ما اذا أكرهه ظالم على الفطر فلم يفطر حتى قتله فانه يثاب لان القتل ثمة مضاف الى الظالم فلم يكن هو بالصبر مغيرا للشروع بل هو مظهر للطاعة من نفسه في العمل لله تعالى وذلك عمل المجاهدين (وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال) التي كانت على من قبلنا لقوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وذلك كالقضاء بالقصاص عمدا كان أو خطأ من غير شرع الدية والعفو وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض الثوب اذا أصابه نجاسة واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم

الافطار عندنا وعند الشافعي رحمه الله الافطار أفضل لقوله عليه السلام أولئك العصاة أولئك وقوله ليس من امبر امصيام في امسفر قلنا كان ذلك محمولا على حالة الجهاد (والتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه) عطف على قوله لكمال سببه فهو دليل ثان لكون العزيمة أولى وذلك لان الرخصة انما هي لليسر واليسر كما يكون في الافطار وهو الظاهر كذلك يكون في الصوم لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس فان البلية اذا عمت طابت فاطلك بالعبادة ثم بعد ذلك يعسر عليه الصوم في الاقامة اذا رأى سائر الناس يفطرون وما أحسن هذه الدقة للحنفية ولقد جربناها مرارا (الا أن يضعفه الصوم) استثناء عن قوله الاخذ بالعزيمة أولى يعني أن عندنا العزيمة أولى في كل حين الا أن يضعفه الصوم فحينئذ الفطر أولى بالاتفاق كما اذا كان معه الجهاد أو مشاغل أخر فان صام ومات يموت آثما (وأما أتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال) أي سقط عنا ولم يشرع في حقنا ما كان في الشرائع السابقة من المحن الشاقة والاعمال الثقيلة والاصر هو الشدة والاغلال جمع غل أي المواثيق اللازمة كالغل والاظهر أنهما جميعا كناية عن الامور الشاقة وان خص المفسرون البعض بالاصر والبعض بالاغلال وذلك مثل قطع الاعضاء الخاطئة وقرض مواضع النجاسة

(قوله وعند الشافعي رحمه الله الافطار أفضل) هكذا قال فخر الاسلام وغيره وقال التفتازاني ان الحق ان الصوم أفضل عند الشافعي عند عدم التضرر وهكذا قال النووي في شرح صحيح مسلم وعلي القاري في شرح الموطا وقال في منهاج الاصول في مذهب الشافعي ان الافطار مباح أي مساو للصوم واعترض الشافعية عليه بانه لا يظفر برواية عن الشافعي تدل على تساويهما بل الافطار أفضل ان تضرر بالصوم والا فالصوم أفضل وفي رحمة الامة واتفقوا على أن المسافر والمريض الذي يرجى برؤه يباح لهما الفطر فان صاما صح فان تضرر كره نعم ان الاوزاعي قال ان الفطر في السفر أفضل مطلقا (قوله أولئك العصاة) بالضم جمع العاصي وروى الترمذي عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج الى مكة عام الفتح فصام حتى بلغ كراع الغميم وصام الناس معه فقيل ان الناس قد شق عليهم الصيام وان الناس ينظرون فيما فعلت فدعا بقدح من ماء بعد العصر والناس ينظرون اليه فافطر بعضهم وصام بعضهم فبلغه أن ناسا صاموا فقال أولئك العصاة (قوله ليس من امبر الخ) روى أبو داود عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يظلل عليه والزحام عليه فقال ليس من البر الصيام في السفر (قوله على حالة الجهاد) وفي هذه الحالة قلنا أيضا باولوية الافطار وكراهة الصوم كما سيجيء (قال فالعزيمة الخ) الفاء للتعليل (قوله وذلك) أي التردد في الرخصة (قوله الا أن يضعفه الصوم الخ) ليس المراد مطلق الضعف فانه لازم للصوم عادة بل الضعف الذي يخاف منه الهلاك أو يفوت منه أمر أهم كالجهاد (قوله فان صام) أي حين كان يضعفه الصوم (قوله يموت آثما) لانه صار قاتلا لنفسه (قال من الاصر الخ) بيان لما في قوله ما وضع عنا وحينئذ فصار المعنى وأما أتم نوعي المجاز فالاصر والاغلال وهذا ليس بصحيح فان الاصر والاغلال هي التكاليف الشاقة وهي ليست من الرخصة فلا بد من أن يقال ان في الكلام حذف مضافين أي محل وضع ما وضع عنا من الاصر والاغلال كالصلاة مثلا كانت خمسين في يوم وليلة ثم وضع عنا ما زاد على الخمس فالصلاة محل وضع ما وضع عنا وقس على هذا (قوله أي سقط) تفسير لقوله وضع عنا (قوله والاصر هو الشدة) الاصر بالكسر أصله الثقل الذي يأصر صاحبه أي يحبسه من الحراك لثقله كذا قال البيضاوي (قوله جمع غل) في الصراح غل بالضم كردن بند (قوله وان خص المفسرون الخ) فعند صاحب الكشاف اشتراط قتل الانفس في صحة توبتهم في الاصر وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة في الاغلال وفي الحسيني قطع العضو والثوب من الاصر واحراق الغنيمة من الاغلال وقس على هذا (قوله وقرض الخ) أي قطع مواضع النجاسة من الثوب والجلد والخف وغيرها

(قوله وقتل النفس الخ) أى كانت صحة التوبة عندهم مشروطة بقتل نفس المذنب (قوله وعدم التطهير الخ) أى كان جواز التطهير من الجنابة والحدث مقتصرا على الماء (قوله وحرمة الخ) كانت فى بنى اسرائيل كذا فى التحقيق (قوله وحرمة الوطء) أى بعد العتمة فى ليالى رمضان وكانت فى بنى اسرائيل كذا فى التحقيق (قوله وكتابة الخ) أى من أذنب ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره والصواب ترك هذا القول فان كتابة ذنب المذنب ليس بحكم (قوله ووجوب الخ) كان على بنى اسرائيل كذا فى التحقيق (قوله وحرمة العفو الخ) أى كان القصاص متعينا فى القتل عمدا وكان العفو حراما (قوله فى اللحم) أى المختلطة الكائنة فى اللحم (قوله وتحريم السبت) حتى ما كان يجوز فيه الاصطياد (قوله وفرضية الخ) عدها الامام الزاهد من الاصر (قال لان الاصل) أى العزيمة (قوله قط) أى لا فى محل الرخصة ولا فى غيره (قوله مجازا محضا) أى ليس فيه شائبة الحقيقة لان السبب والحكم معدومان مطلقا (قال ما سقط) أى ليس بمشروع أصلا فى موضع الرخصة (قال مع كونه مشروعا الخ)

السبت وأداء ربع المال للزكاة وعدم جواز الصلاة الا فى المسجد وحرمة الجماع فى أيام الصوم بعد العتمة والنوم وحرمة الطعام بعد النوم (فيسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا) اعلم أن الرخصة حقيقة الاستباحة مع قيام السبب المحرّم فاذا لم يكن السبب موجودا فى حقنا أصلا لم يكن رخصة ولكن لما كان النسخ للتخفيف علينا والتيسير تسمى رخصة مجازا (والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة كقصر الصلاة فى السفر) اعلم أن النوع الرابع وهو الثانى من نوعى الرخصة ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث ان السبب لم يبق موجبا للحكم وسقط

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلاة فى غير المسجد وعدم التطهير بالتيمم وحرمة أكل الصائم بعد النوم وحرمة الوطء فى ليالى رمضان ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكاة ربع المال وعدم صلاحية الزكاة والغنائم لشىء الا للحرق بالنار المنزلة من السماء ومجازاة حسنة بحسنة لا بعشر وكتابة ذنب الليل بالصبح على الباب ووجوب خمسين صلاة فى كل يوم وليلة وحرمة العفو عن القصاص وعدم مخالطة الحائضات فى أيامها وتحريم الشحوم والعروق فى اللحم وتحريم السبت وفرضية الصلاة فى الليل وأمثال ذلك كثير فرفع كل هذا عن أمتنا تخفيفا وتكريما (اسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا لنا) قط ولو عملنا به أحيانا لأثمنا وعوتبنا وكان القياس فى ذلك أن يسمى نسخا وانما سميناه رخصة مجازا محضا (والنوع الرابع ما سقط عن العباد مع كونه مشروعا فى الجملة) أى فى بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق فى موضع الرخصة كان من قسم المجاز ومن حيث انه بقى فى موضع آخر كان أنقص فى المجازية فيكون شبيها بالقسم الاول (كقصر الصلاة فى السفر) فيه مسامحة والاولى أن يقول كسقوط اكمال الصلاة فى السفر ليوافق قرينه ويطابق أصله لكنه عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لا يجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعى رحمه الله رخصة ترفيه والاولى الاكمال بقوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم أن الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت الآية قال عمر رضى الله عنه يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عليه السلام هذه صدقة تصدق الله

فان قلت ان الحكم ساقط فى القسم الثانى أيضا فما الفرق بين القسم الثانى وهذا القسم الرابع قلت ان السبب فى القسم الثانى قائم لكن الحكم متراخ عنه بعذر وأما فى القسم الرابع فالحكم ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا أنه مشروع فى الجملة أى فى موضع آخر (قوله انه) أى العزيمة (قوله كان من قسم الخ) أى كانت الرخصة من قبيل المجاز اذ ليست العزيمة فى مقابلة الرخصة (قوله انه) أى العزيمة (قوله كان) أى الرخصة أنقص فى المجازية لانها أخذت شبها بحقيقة الرخصة لبقاء الاصل أى العزيمة فى الجملة (قوله ليوافق الخ) دليل لقوله والاولى والمراد بالقرين قول المصنف الآتى وسقوط حرمته الخ (قوله ويطابق تعالى أصله) أى الممثل له فانه أخذ فى الممثل له السقوط (قوله فهو) أى قصر الصلاة (قوله وعند الشافعى رحمه الله الخ) مبنى الخلاف على أن الوقت سبب للركعتين للمسافر عندنا لا للاربع وعنده هو سبب للاربع فى حق المسافر لكنه رخص له القصر لدفع المشقة كالافطار فى نهار رمضان فى حق المسافر فصارت هذه الرخصة رخصة ترفيه وفى الصراح رفه تن آسانى ورفه عن غريمك أى نفس عنه (قوله واذا ضربتم فى الارض) أى سافرتم (قوله فعلم أن الاولى الخ) ولبعض تلامذة أعظم العلماء رحمه الله جواب بديع وهو انه اذا نفى الجناح فى القصر فعلم أن الاكمال ليس بواجب وقد مر أنه اذا عدم الوجوب لا يبقى صفة الجواز فيلزم أن لا يكون الاكمال جائزا (قوله قال عمر رضى الله عنه الخ) روى الترمذى عن يعلى بن أمية قال قلت لعمر انما قال الله تعالى أن تقصروا من الصلاة ان خفتم وقد أمن الناس فقال عمر عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته (قوله هذه) أى قصر

الوجوب أصلا كان مجازا ومن حيث انه بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة وذلك مثل قصر الصلاة في السفر فانه اسقاط للواجب حقيقة لما لم يبق له حكم بوجه وسمي رخصة مجازا حتى لا يجوز للمسافر أن يصلي الظهر أربعا ولو صلى أربعا كان كمن صلى الفجر أربعا لان السبب لم يبق في حقه موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا حتى لو لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلاته وقال الشافعي لا قصر الا أن يختار العبد القصر كالا فطر الا أن يختار الفطر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة وهو ماروى أن عمر رضي الله عنه قال ما بالنا نصلي في السفر ركعتين ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته معناه والله أعلم فاعتقدوه واعملوا به والمراد بالتصدق الاسقاط عنا كقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له وهذا لان ما يكون واجبا في الذمة فالتصدق ممن له الحق باسقاطه يكون كالتصدق بالدين على من عليه الدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول كالعفو عن القصاص من وليه فثبت أن الرخصة في اخراج السبب من أن يكون موجبا للزيادة على الركعتين في حقه في التخيير ومعنى الرخصة وهو أن الرخصة لليسر وقد تعين اليسر في القصر فلم يبق الا كمال الامؤنة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب في أداء ما عليه لا في الطول والقصر فظهر المسافر مثل ظهر المقيم ثوابا لانه كل فرض الوقت كظهر المقيم مع فجره وظهر العبد مع جمعة الحر فوجب أن يسقط أصلا ولان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لانه متعال أن يكون له رفق فيما يختار فأما اختيار العبد فلا ينفك عن معنى الرفق وذا في جلب نفع أو دفع ضر فمن قال انه يتخير بين القليل والكثير من غير رفق له في ذلك فلم يثبت له خيار يليق بالعبودية بل كان ربوبية ولا شركة للعبد فيها ألا ترى أن الشرع تولى وضع الشرائع جبرا وفوض الينا اقامتها فاما أن يكون لنا شركة في نصب الشرع فلا ولو كان القصر باختيار العبد كما قاله يصير كأنه قال اقصروا الصلاة ان شئتم فيكون تعليقا بمشيئتنا ويكون تفويضا الينا نصب الشريعة وهو شركة نعوذ بالله من ذلك بخلاف التخيير في التكفير في اليمين لان المكفر يختار ما هو الارفق عنده وهو ما يكون أيسر عليه ولهذا لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لانا انما جعلنا رخصة الصلاة اسقاطا باعتبار لفظ الصدقة في الحديث والنص ثم ورد بالتأخير حيث قال فعدة من أيام أخر لا بالصدقة فاسقاط الركعتين هنا نظير التأخير ثمة والحكم هو التأخير واليسر فيه متردد لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه بسبب السفر لما أنه قطعة من السقر ويخف عليه من وجه لموافقة المسلمين فالبلية اذا عمت طابت والفطر في السفر يتضمن عسرا من وجه وهو عسر الانفراد حين القضاء ويسرا من وجه وهو الارتفاق بمرافق الاقامة والناس في الاختيار متفاوتون فخير ليختار ما هو الارفق عنده وهو الاختيار الضروري الثابت للعبد وأما الاختيار الكامل وهو أن لا يتضمن رفقا فلا لانه الهي وصار الصوم أولى لانه عزيمة وقد اشتمل على معنى الرخصة كما بينا وهذا بخلاف العبد المأذون في أداء الجمعة فانه يتخير بين أداء الجمعة وهي ركعتان وبين أداء الظهر وهو أربع لان الجمعة هي الاصل عند الاذن فلا نسلم بأنه مخير بل يجب عليه أداء الجمعة عينا كالحر فلا يكون مخيرا ولان الجمعة غير الظهر اسما وشرطا ولهذا لا يجوز أداء أحدهما بنية الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا فجاز أن يشرع له الخيار لتعين أحدهما فاما ظهر المسافر وظهر المقيم فواحد بدليل اتفاق الاسم والشروط فبالتخيير بين القليل

تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته فمن تلزم طاعته وهو الله تعالى أولى بان لا يردوا ما نفى الجناح عنهم فانما هو لتطييب أنفسهم لانهم كانوا

الصلاة والتأنيث باعتبار الخبر (قوله سماه صدقة الخ) هذا وجه الاستدلال بهذا الحديث لكن للخصم أن يقول ان حقيقة الصدقة التمليك بلا عوض وهي متعذرة ههنا فيراد بالصدقة الفضل والمنة مجازا فان التمليك بلا عوض يلزمه المنة فحينئذ كيف يتم الاستدلال (قوله بما لا يحتمل الخ) احترز بهذا القيد عن الصدقة بالدين على من عليه الدين فان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين فهذه الصدقة ليست باسقاط فتحتاج الى قبول من عليه الدين وترتد برده (قوله لا يحتمل الرد الخ) فلا تقتضي القبول من المتصدق عليه فاندفع ماروى عن الشافعي رحمه الله ان القصر صدقة والصدقة لا تتم بدون قبول المتصدق عليه فللعبد اختيار قبل الصدقة أو لم يقبلها فكان له اختيارا كمال الصلاة أيضا (قوله وان كان الخ) كلمة ان وصلية (قوله لانهم كانوا الخ) لالفهم بالاربع



(قوله فخطروا) الاخطار انديشه دردل كردانيدن كذا فى الصراح (قوله وبه) أى بما مرّ من أن القصر صدقة فلابد من قبولها (قوله اتفاق) أى لامفهوم لهذا القيد أى الشرط وقد أقر به الشافعية أيضا حيث قال البيضاوى شرطية باعتبار الغالب فى ذلك الوقت ولذلك لم يعتبر مفهومها وقد تظاهرت السنن على جوازه أيضا فى حال الامن (قوله فى حق غيرهما) أى غير المكره والمضطر (قوله لقوله تعالى الخ) دليل لقوله لم تبق الخ (قوله ماحرم عليكم الخ) فان قلت ان كلمة ما عامة فيدخل فيه جميع مابين من المحرمات ومنها اجراء كلمة الكفر ثم استثنى منه حالة الاضطرار والمكره أيضا مضطر فلزم أن يسقط حرمة اجراء كلمة الكفر حالة الاكراه مع أنكم قلتم ان حرمته باقية حال الاكراه قلت ان كلمة ما عبارة عن المأكولات لا عن مطلق المحرمات بقرينة أن الآية واردة فى المأكولات فلا ايراد (قوله استثناء من قوله ماحرم عليكم الخ) ههنا قد زل قدم الشارح لانه لايجوز أن يكون المستثنى منه ماحرم عليكم فان الاستثناء حينئذ يكون اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم وهذا لايناسب الكلام الالهى فان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم التفصيل فان قلت ان فى عبارة الشارح مسامحة ومراده أن المستثنى منه هو الضمير المفعول لحرم فان التقدير وقد فصل لكم ماحرمه عليكم الا الخ لا مجموع قوله ماحرم عليكم قلت لانسلم أولا أن مراد الشارح هذا فان عبارته أبية عن هذه الارادة ولو سلمنا أن مراده ذلك فنقول ان كلمة ما فى مااضطررتم تكون حينئذ موصولة وضمير اليه يكون راجعا الى كلمة ما الموصولة فكيف يصح تفريع قوله فكأنه قيل الخ استثناء فان المعنى الذى ذكره فى التفريع ينادى بأعلى نداء على أن كلمة ما فى مااضطررتم مصدرية للحين وضمير اليه عائد الى ما فى ماحرم فليس هذا التفريع الا تفريع أحد التركيبين على الآخر وهذا ضعيف جدا فتأمل ولا تقلد (قوله فان لم يأكل) أى المضطر أو المكره (قوله يموت آثما) لانه كان له سبيل الخلاص فألقى نفسه فى التهلكة وفى التيسير ان الاثم بشرط علم الاباحة وان لم يعلم الاباحة فليس بآثم لان الاباحة نظرية فيعذر بالجهل

والكثير فيه لايتحقق شئ من معنى الرفق فلا يشرع الخيار وبخلاف ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر فانه يخير بين صوم ثلاثة أيام وبين صوم سنة عند محمد وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله رجع اليه قبل موته بأيام لانه يجب عليه الوفاء لامحالة فى ظاهر الرواية ولانهما مختلفان حكما فالمنذور قربة مقصودة واجب لعينه والكفارة شرعت زجرا وعقوبة وجبت للغير وهو هتك حرمة اسم الله تعالى وعند المغايرة يتحقق معنى الرفق وفى مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة ولا خيار له فى ذلك لان الجنس لما كان واحدا تعين الرفق فى الاقل أما العبد اذا جنى فانه يخير مولاه بين الدفع والفداء بالارش لانهما مختلفان ولا يلزم أن موسى عليه السلام كان مخيرا بين أن يرعى ثمانى حجج أو عشرا فيما ضمن من المهر كما قال الله تعالى على أن تأجرنى ثمانى حجج فان أتممت عشرا فمن عندك لان الاقل وهو الثمانية كانت مهر الازما والاكثر وهو الزيادة على الثمانية كان فضلا من عنده وتبرعا وهكذا نقول فى مسئلتنا فالفرض ركعتان والزيادة نفل مشروع للعبد تبرع به من عنده ولكن خلط النفل بالفرض قصد الا يحل والاشتغال باداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض وانما أنكرنا اثبات الخيار بين الاقل والاكثر فيما علينا لسقوط الفائدة (وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره) اعلم أن من اضطر الى تناول الميتة أو شرب الخمر لخوف الهلاك على نفسه من الجوع أو العطش أو أكره على ذلك يباح له التناول ولا يسعه الامتناع فى ذلك ولو صبر حتى مات أو قتل أثم لان الحرمة ساقطة للاستثناء المذكور فى قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضد التحريم المذكور فى المستثنى منه وهو الحل بخلاف قوله الا من أكره فانه استثناء من الغضب فيدل على انتفاء الغضب عند الاكراه ولا يدل انتفاء الغضب على ثبوت الحل فلا جرم لو صبر ثمة يكون شهيدا لبقاء الحرمة ولو صبر هنا يكون آثما لارتفاع الحرمة ومن امتنع من تناول الحلال حتى مات يأثم ولان حرمة الخمر أو الميتة لحق العبد كى لا يزول عقله بشرب الخمر أو لا يتعدى فساد الميتة الى طبيعته فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوت الكل فسقطت الحرمة وصار ذلك مطلقا له شرعا الا أن حرمتهما مشروعة فى الجملة

مظنة أن يخطروا ببالهم أن عليهم جناحا فى القصر وبه علم أن قيد الخوف أيضا اتفاقى لا موقوفا عليه القصر (وسقوط حرمة الخمر والميتة فى حق المضطر والمكره) فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه أصلا وان بقيت فى حق غيرهما لقوله تعالى وقد فصل لكم ماحرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ماحرم عليكم فكأنه قيل وقد فصل لكم ماحرم عليكم فى جميع الاحوال الا حال الضرورة فان لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حينئذ ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء أيضا بقوله الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس

(وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح) اعلم أن غسل الرجل ساقط لان الخف يمنع سراية الحدث الى القدم حكما ولا وجوب غسل بلا حدث وليست الرخصة باعتبار أن الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح ومن هذا القبيل السلم فان العينية المشروطة فى البيع سقط اشتراطها فى السلم وهو نوع بيع لما روى أنه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم وهذا لان الاصل فى البيع أن يلاقى عينا لقوله عليه السلام لا تبع ما ليس عندك وهذا حكم باق مشروع فى الجملة لكنه سقط فى السلم أصلا تخفيفا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع التعيين عنه أصلا حتى اذا لم يبع سلما وتلف جوعا أثم بردّه فان قلت جاز أن لا يكون عاجزا بأن يكون المسلم فيه موجودا عند المسلم اليه قلت العجز على نوعين حقيقى وهو أن لا يكون فى ملكه حقيقة وتقديرى وهو أن يكون المسلم فيه فى ملكه ولكنه مستحق الصرف الى حاجته اذ السلم عقد بأرخص الثمنين فاقدامه عليه دليل دال على انه مصروف الى حاجته والا لمنعه عقله عن الاقدام عليه

﴿فصل﴾ الامر والنهى بأقسامهما لطلب الاحكام المشروعة

استثناء من الحرمة بل من الغضب أو العذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان وفى رواية عن أبى يوسف والشافعى انه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما فى الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب أن اطلاق المغفرة باعتبار أن الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى أن يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا يأكل حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا (وسقوط غسل الرجل فى مدة المسح) فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق الخف فقد زال بالمسح فلا يشرع الغسل فى هذه المدة وان بقى فى حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين وأما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف فى المدة وغسل الرجل يكون مأجورا ولما فرغ عن بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان أسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى أن يذكرها بعد القياس فى بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال

(فصل الامر والنهى بأقسامهما) من كون الامر مؤقتا أو مطلقا موسعا أو مضيقا وكون النهى عن الامور الشرعية أو الحسية أو قبيحا لعينه أو لغيره ونحو ذلك (لطلب الاحكام المشروعة) المراد بالاحكام المحكوم

(قوله اذ التقدير الخ) قال الله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم (قوله والشافعى) أى فى رواية عن الشافعى (قوله الحرمة) أى حرمة الخمر والميتة عند الاضطرار (قوله ولكن لا يؤاخذ بها) فلو امتنع المضطر عن الخمر والميتة كان مأجورا (قوله غير باغ الخ) أى حال كونه غير باغ للذة وشهوة ولا عاد أى متعد مقدار الحاجة كذا فى المدارك (قوله على قيام الحرمة) وعلى أن المنفى هو المؤاخذة (قوله يكون بالاجتهاد) فان المضطر يعلم بشهادة قلبه انه مضطر (قوله على قدر الحاجة) وهو ما به يحصل سد الرمق وبقاء الروح (قوله الخلاف) أى بيننا وبين أبى يوسف والشافعى رحمهما الله تعالى (قوله يحنث) لبقاء الحرمة (قوله لا) لانتفاء الحرمة (قال الرجل) المراد بالرجل كل الجنس وهما الرجلان اذ ليس غسل رجل ومسح رجل مشروعا (قال فى مدة المسح) وهى يوم وليلة للمقيم وثلاثة أيام بلياليها للمسافر (قوله يمنع الخ) أى بالاعتبار الشرعى فصار القدم حينئذ عند الشارع كالبطن والفخذ فلا يكون غسله مشروعا لان سبب الغسل سراية الحدث اليه ولم يوجد (قوله وقد كان الخ) أى والحال أن الرجل قد كان قبل الحدث طاهرا فانه لبس الخف على طهارة كاملة وقت الحدث (قوله فلا يشرع الغسل الخ) فلو غسل المتخفف الرجل بدون نزع الخف بأن أدخل الرجل فى الحوض مثلا يكون آثما لانه فعل ما ليس بمشروع له فان قلت كيف يكون غسل الرجل اثما وقد صرح فى الهداية أن من رأى مسح الخف ثم لم يمسح أخذا بالعزيمة كان مأجورا قلت ان مراد صاحب الهداية ان العزيمة أى غسل الرجل أولى باسقاط سبب الرخصة أى بنزع الخف وحينئذ ما بقى حكم المسح وصار الحدث ساريا الى الرجل فصار الغسل مشروعا ومن ههنا تبين أن رواية الهداية ليست مخالفة لرواية الاصوليين وفهم الشارح المخالفة بينهما كما يفهم من قوله الآتى هذا على رواية الاصوليين وأما صاحب الهداية الخ بعيد عن الصواب (قوله يكون مأجورا) لان الغسل أشق والعبادة الشاقة أكثر ثوابا (قوله أن يذكرها) أى الاسباب (قوله أو مطلقا) أى عن الوقت (قوله ونحو ذلك) كما قدم من تفصيل جميع ذلك فتذكر

(قوله لانفس الاحكام) لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به (قوله وبالطلب الخ) معطوف على بالاحكام (قوله من أن يكون لفعل) كما فى الامر أو لكف كما فى النهى (قال ولها الخ) أى للاحكام المشروعة أسباب تضاف تلك الاحكام اليها وهذه الاضافة آية للسببية (قوله أى علل الخ) ايماء الى أن المراد بالسبب فى المتن العلة لانها الموجبة للحكم (قوله من حيث الظاهر) أى من حيث ترتب الاحكام عليها ظاهرا (قال يمونه) أى يقوم المكلف بكفايته و يتحمل مؤنته وثقله باعطاء النفقة والكسوة والسكنى يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته فى الصراح مون مؤنته برداشتن (قال ويلى عليه) انما قال هذا لان الولاية شرط المؤنة (قال بالخارج) متعلق بالنامية (قال البقاء) أى بقاء العالم (قال المقدور) أى مقدور الله تعالى ومحكومه فالمقدور من القدر لا من القدرة واليه أشار الشارح فيما سيأتى بقوله فانما لما حكم الله تعالى الخ (قال بالتعاطى) أى المباشرة والمعاملة وهذا متعلق بالتعلق (قوله بالصانع) أى بوجوده وتوحيده وسائر صفاته (قوله لا يجب) هذا ايماء الى أن حدوث العالم ليس سببا لنفس الايمان بل لوجوب الايمان ففى كلام المصنف للايمان المضاف محذوف أى لوجوب الايمان (قوله الا لحدوث الخ) فان حدوث العالم دليل على تحقق المؤمن به اذ لو لم يكن الخ (قوله الى الصانع) أى الصانع الموجود الموصوف

ولها أسباب تضاف اليها كحدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا أو تقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى للايمان والصلاة والزكاة والصوم وصدقة الفطر والحج

بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام وبالطلب أعم من أن يكون لفعل أو لكف (ولها أسباب تضاف اليها) أى علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقى فى الاشياء كلها هو الله تعالى (من حدوث العالم والوقت وملك المال وأيام شهر رمضان والرأس الذى يمونه ويلى عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا أو تقديرا والصلاة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطى) هذه كلها أسباب ثم شرع بعدها فى بيان المسببات على طريق اللف والنشر المرتب فقال (للايمان) هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال أعرابى البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير (والصلاة) هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلاة بايجاب الله تعالى فى هذا الوقت والايجاب غيب عنا فأقيم الوقت مقامه (والزكاة) هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامى الحولى الذى هو زائد على قدر الحاجة سبب وجوبها (والصوم) هذا متعلق بأيام شهر رمضان فان وجوب الصوم بسبب شهر رمضان بدليل اضافته اليه وتكرره بتكرره لكن الله تعالى أخرج الليالى عن محلية الصوم فتعين له النهار (وصدقة الفطر) هذا ناظر الى الرأس الذى يمونه ويلى عليه فانه سبب لوجوب هذه الصدقة والاصل فى ذلك هو رأسه فانه يمونه ويلى عليه ثم أولاده الصغار وعبيده فانه يمونهم ويلى عليهم بخلاف الزوجة والاولاد الكبار فانه لا يلى عليهم (والحج) هذا ناظر الى البيت فانه سبب

بصفات الكمال كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله كما قال أعرابى الخ) الاعراب باديه نشينان والاعرابى واحد منهم والبعرة پشك شتر وكوسفند والفجاج بالكسر جمع فج راه كشاده ميان دوكوه كذا فى الصراح (قوله سبب الخ) بدليل اضافة الصلاة الى الوقت يقال صلاة الفجر وغير ذلك (قوله بايجاب الله تعالى) أى بأمره تعالى اذ نعم الله تعالى تصل الى العباد كل وقت فلابد لهم من شكر وهو بالصلاة أكمل فلو استوعب العبد الليل والنهار بالشكر لاختل مصالح العالم فعين الله تعالى له أوقاتا هى مبدأ الليل ومبدأ وجوب النهار ووسط النهار فان هذه الاوقات أوقات تجدد النعم وجعل فى وسط النهار صلاتين وفى وسط الليل صلاة لان النهار لليقظة والليل للنوم وهذا رحمة وفضل من الله تعالى ولمعرفة أسرار الاحكام الالهية مقام آخر (قوله فان المال الخ) أى فان ملك المال الخ (قوله سبب وجوبها) فالمال النامى نعمة لابد لها من شكر وهو مواساة الفقير على حسب أمر المنعم ويتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا (قوله بسبب شهر رمضان) فالنفس طاغية لا تميل الى الشكر ففرض الصوم قهرا عليها (قوله اضافته اليه) أى اضافة الصوم الى رمضان يقال صوم رمضان ويتكرر الصوم بتكرر رمضان (قوله أخرج الخ) وقد مر تفصيل هذا البحث فى الشرح والحاشية فتذكر (قوله فانه سبب الخ) ولما كانت الرأس باعتبار البقاء فى كل سنة متجددة وجب الصدقة أيضا متكررة واعتبر الشارع الابتداء من يوم الفطر (قوله هو رأسه) أى رأس المتصدق (قوله بخلاف الزوجة الخ) فلا يجب صدقة الفطر على الزوج من الزوجة ولا على الاب من أولاده الكبار (قوله فانه سبب الخ) بدليل اضافة الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت

والعشر والخراج والطهارة والمعاملات) اعلم أن الأمر والنهي على الاقسام التي بيناها الطلب أداء الاحكام المشروعة بأسباب جعلها الشرع أسبابا لها اذ العلل الشرعية علل بجعلته بخلاف العلل العقلية والوجوب في الحقيقة بايجاب الله تعالى فلا شركة له في الايجاب كما لا شركة له في الايجاد ولا تأثير للاسباب في الوجوب الا أن الشرع جعلها أسبابا للوجوب لكون الايجاب غيبا عنا تيسيرا للأمر على عباده حتى يتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة ثم أصل الوجوب في المشروعات جبر لا اختيار للعبد فيه فلا يفتقر الى قدرته من العقل والتمييز والخطاب لاداء ما وجب بالسبب السابق والاداء لا يكون الا عن اختيار فلا يصح قبل العقل كقول البائع للمشتري أدّ الثمن فانه طلب لاداء الثمن الواجب بسببه السابق وهو البيع لا أن يكون هذا سببا للوجوب في الذمة وعند الشافعي سبب وجوب الصلاة والصوم الخطاب فهو المؤثر في وجوب الحكم ولنا أن الخطاب لطلب أداء ما وجب عليه بالسبب السابق بدليل وجوب الصلاة على من نام وقت الصلاة وعلى المجنون أو المغمى عليه اذا لم يزد الجنون أو الاغماء على يوم وليلة حتى يلزمهم القضاء والخطاب موضوع عنهم لفقدان أهلية الخطاب وهو العقل والتمييز وكذا الجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان والاغماء والنوم وان استغرقا لا يمنع وجوب الصوم حتى يجب القضاء وهو يعتمد سبق الوجوب فهو اسقاط الواجب بفعل من عنده والخطاب موضوع ألا ترى أن الحول اذا حال على المال يخاطب المالك باداء الزكاة بناء على وجوب الزكاة بسبب المال بلا خلاف وكذا الزكاة عنده تجب على الصبي والخطاب موضوع عنه وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم أن الوجوب في حقنا مضاف الى أسباب شرعية غير الخطاب ولهذا تجب الصلوات والصيامات متكررة وان كان الامر بالفعل لا يقتضي تكرارا بحال فعلم أن التكرار بسبب موجب متكرر وانما يعرف السبب باضافة الحكم اليه وتعلقه به شرعا لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء أن يكون سببا له لان الاضافة تدل على الاختصاص وكمال الاختصاص فيما ذكرنا لان ثبوته به كما يقال هذا كسب فلان أي حدث باكتسابه وفعله والوجوب هو الحادث وتعلق الشيء بالشيء بحيث يتكرر بتكرره يدل عليه أيضا فاذا ثبت هذا فنقول وجوب الايمان بالله تعالى

وجوب الحج ولهذا لم يتكرر في العمر لان البيت واحد والوقت شرطه وظرفه (والعشر) هذا ناظر الى الارض النامية بالخارج تحقيقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقيقا يجب العشر ويسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ويتكرر الوجوب بتكرر النماء (والخراج) هذا ناظر الى قوله أو تقديرا فان الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة سبب للخارج سواء زرعها أو عطلها وهو الاليق بحال الكافر المتوغل في الدنيا (والطهارة) هذا ناظر الى الصلاة فان شرعية الصلاة سبب وجوب الطهارة الحقيقية والحكمية والصغرى والكبرى كما أن الوقت سبب لها (والمعاملات) هذا ناظر الى تعلق البقاء المقدور فانه لما حكم الله تعالى ببقاء العالم الى يوم القيامة ومعلوم أنه لا يبقى ما لم يكن بينهم معاملة يتهيأ بها معاشهم من البيع والاجارة ونكاح يكون مبقيا لهذا الجنس بالتوالد علم

(قوله شرطه) أي شرط جواز الاداء وليس الوقت سبب الحج والا يتكرر الحج بتكرر الوقت (قوله اذا اصطلمت) الاصطلام ازبن بر كندن كذا في المنتخب (قوله ويتكرر الوجوب الخ) أي يتكرر وجوب العشر وكذا وجوب الخراج بتكرر النماء وهو تكرر الارض النامية تحقيقا أو تقديرا فصار تكررهما بتكرر السبب (قوله بالتمكن) متعلق بقوله تقديرا والمراد بالتمكن صلاحية الارض للزراعة لا استطاعة المالك مؤنة الزراعة فانه اذا لم يتمكن المالك من الزراعة ناب الامام منابه في المزارعة والاجارة و يأخذ الخراج من الغلة و يرد الفضل على المالك وان لم يجد من يعطيه من مزارعة أو اجارة يبيع الارض كذا نقل أعظم العلماء رحمه الله (قوله وهو) أي أخذ الخراج وان عطل المالك الارض (قوله فان شرعية الخ) لما قيل ان وجوب الصلاة سبب وجوب الطهارة وكان يرد عليه أن صلاة النفل لابد لها من الطهارة أيضا مع انها ليست واجبة فغير الشارح رحمه الله وقال فان شرعية الصلاة الخ وهذا أعم من وجوبها ونفليتها وقيل ان ارادة الصلاة سبب وجوب الطهارة وفيه انا اذا أردنا الصلاة وكنا متطهرين فلا يجب علينا الطهارة اللهم الا أن يقال ان مراده ان ارادة الصلاة مع وجود الحدث سبب وجوب الطهارة وقيل ان سبب وجوب الطهارة نفس الحدث والخبث فان الحدث أو الخبث مفض اليه ورجح هذا القول صاحب الخلاصة و يرد عليه انه قد يوجد الحدث ولا يجب الوضوء به وقد يدفع بانه يجب به الوضوء وجوبا موسعا الى القيام بالصلاة ولا اثم بالتأخير (قوله سبب الخ) ولذا جاز استعمال الثوب النجس في غير وقت الصلاة كذا قيل (قوله الطهارة الحقيقية) اعلم أن الطهارة اما عن نجس حقيقي وهو عين مستقذرة شرعا و يختص بالخبث واما عن نجس حكمي وهو وصف شرعي يحل في الاعضاء يزيل الطهارة و يختص بالحدث والطهارة عن النجس الحكمي اما الصغرى وهو الوضوء أو الكبرى وهو الغسل كذا قال الطحطاوي رحمه الله (قوله لها) أي الصلاة

كما هو بأسمائه وصفاته بإيجاب الله تعالى الا أن سببه فى الظاهر حدوث العالم تيسيرا على العباد
وانما نعنى بأنه سبب لوجوب الايمان الذى هو فعل العبد وهو التصديق والاقرار لا أن يكون سببا
لوحدانية الله تعالى لاستحالته ولا وجوب الاعلى من هو أهل له ولا وجود لمن هو أهل له الا والسبب يلازمه
اذ لا تصور للحدث أن يكون غير محدث وهذا لان الانسان المقصود بالتكليف وغيره ممن يلزمه الايمان
به كالجن والملك عالم بنفسه لان العالم انما سمى به لانه علم وجود الصانع ووحدانيته ولهذا صححنا ايمان
الصبى العاقل وان لم يخاطب به لتقرر السبب فى حقه وصحة الاداء تنبنى على وجود الركن من الاهل
بعد تحقق السبب لا على وجوب الاداء كتعجيل الدين المؤجل يجوز وان لم يكن الخطاب بالاداء متحققا
ووجوب الصلاة بإيجاب الله تعالى وسبب وجوبها فى الظاهر فى حقنا الوقت لانها تضاف اليه فيقال
صلاة الظهر ويتكرر الوجوب بتكرر الوقت ولا يصح الاداء قبل الوقت ويصح بعد دخول الوقت
وان تأخر لزوم الاداء الى آخر الوقت ولا فرق بين هذا وبين قول من قال ان الزكاة تجب بإيجاب الله تعالى
وملك المال سببه والقصاص يجب بإيجابه وسببه القتل العمد وليس السبب بعلة وضعية عقلية ولكنها علة
شرعية جعلية والدليل عليه قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس واللام للتعليل فكان أقوى دليل
على تعلقها بالوقت وكونه سببا لها وسبب وجوب الزكاة ملك المال الذى هو نصاب بدليل الاضافة اليه
فيقال زكاة السائمة وزكاة مال التجارة ويتضاعف الوجوب بتضاعف النصب فى وقت واحد ويجوز
تعجيله على الحول بعد وجود النصاب وجواز الاداء لا يكون الا بعد تقرر سبب الوجوب غير أن الوجوب
بصفة اليسر ولا يتم اليسر الا اذا كان المال ناميا ولا نماء الا بمضى الزمان فأقيم الحول الممكن لاستنماء
المال لاشتماله على الفصول الاربعة مقام النماء فان قلت يتكرر وجوب الزكاة فى مال واحد بتكرر
الحول وبتكرر الشرط لا يتكرر الواجب فعلم بأنه سبب قلت تكرر الوجوب بتكرر النماء الذى صار
المال سببا باعتباره وصار المال الواحد بتكرر النماء فيه كالمتكرر تقديرا وسبب وجوب الصوم أيام
شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه أى فليصم فى أيامه ولهذا يضاف اليه
ويتكرر بتكرره ولم يجز الاداء قبله وصح بعده من المسافر وان تأخر الخطاب الى ادراك عدة من أيام أخر
وكل يوم سبب لصومه على حدة حتى اذا بلغ الصبى أو أسلم الكافر فى بعض الشهر يلزمه ما بقى لا ما مضى
لان الصيام متفرق فى الايام تفرق الصلاة فى اليوم والليلة بل أشد فبين كل يومين ليل لا يصلح لاداء
الصوم أصلا وثمة يصلح لاداء الصلاة قضاء ونفلا فيجعل كل يوم سببا لوجوب صوم كوقت كل صلاة لكل
صلاة وقال شمس الائمة السرخسى سببه شهود الشهر لانه يضاف الى الشهر وهو يشتمل على الايام والليالى
فاستويا فى السببية للوجوب ولهذا يجب القضاء اذا كان مفيقا فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل أن
يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ولو لم يتقرر السبب فى حقه بما شهد من الشهر فى حال الافاقة لم يلزمه
القضاء وتصح نية أداء الفرض بعد غروب الشمس قبل أن يصبح ولا تصح نية أداء الفرض قبل
تقرر سبب الوجوب ألا ترى أنه اذا نوى قبل غروب الشمس لم تصح نيته وقال صاحب الاسرار وفخر
الاسلام الوقت متى جعل سببا كان محلا صالحا للاداء كما فى الصلاة والليل لا يصلح للاداء وانما اختصت
الصلاحية بالايام فعلم بأن الايام هى الاسباب وسبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غنى رأس
يمونه ويلى عليه ولهذا يضاف اليه فيقال صدقة الرأس ويتضاعف الوجوب بتعدد الرؤس
من الاولاد الصغار والمماليك ويدل عليه قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد وقوله أدوا
عمن تمونون وحرف عن للانتزاع يقال أخرجت الدرة عن الحقة فاما أن يكون سببا ينتزع الحكم عنه
أو محلا يجب الحق عليه ثم يؤدى عنه كالدية تجب على القاتل ثم تتحمل عنه العاقلة وبطل

الثاني لاستحالة الوجوب على الكافر والرقيق والفقير لأنها عبادة مالية والكافر ليس بأهل للعبادة وغير محل لوجوب المال فعرفنا أن المراد انتزاع الحكم عن سببه وأما وقت الفطر فشرط وجوب الاداء وانما أضيفت الى الفطر مجازا لانها تجب فيه لا لانه سبب وانما جعلنا الفطر شرطا والرأس سببا مع وجود الاضافة اليهما لان تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس دليل محكم على أنه سبب لان الوجوب انما يكون بسبب أو علة لا بغير ذلك ولا يتصور فيه الاستعارة لانها وظيفة لفظية ولانها تقبل النفي فيصح نفي الوجوب حينئذ فلا يكون واجبا ضرورة والاضافة دليل محتمل لان الاضافة قد تكون الى الشرط مجازا ولان التنصيص على المؤنة دليل على انه سبب الوجوب الرأس دون الفطر فالمؤنة انما تجب عن الرؤس لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال مانه يمونه قام بكفايته ومؤنته على فلان أي ما يحتاج اليه في بقائه عليه والرأس هو المتصف بالبقاء فلهذا قلنا بانها عبادة فيها معنى المؤنة وجواز الاداء قبل الفطر دليل على أن الفطر ليس بسبب وتكرر الوجوب بتكرر الفطر في كل حول بمنزلة تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الرأس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما أن النماء الذي لاجله كان المال سببا للوجوب يتجدد بتجدد الحول وسبب وجوب الحج البيت دون الوقت ولهذا يضاف الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولا يتكرر بتكرر الوقت لان الوقت شرط جواز الاداء وليس بسبب للوجوب وانما لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة لان الاداء شرع متفرقا منقسما على أمكنة وأزمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يجز تغيير الترتيب المشروع كما في أركان الصلاة فان السجود مرتب على الركوع ولا يجوز السجود قبل الركوع وذا لا يدل على ان الوقت ليس بوقت للاداء وأما الاستطاعة بالمال فشرط وجوب الاداء وليست بسبب للوجوب لانه لا يضاف اليها ولا يتكرر بتكررها وصح الاداء من الفقير وان لم يملك شيأ وهذا لانه عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا له لعدم الملاءمة وهي شرط بين السبب والمسبب ولكنه عبادة هجرة وزيارة البيت تعظيما للبقعة الشريفة فكان البيت سببا له وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج بدلالة الاضافة فيقال عشر الارض والعشر مؤنة الاراضي أي سبب بقائها لان مؤنة الشيء سبب بقائه كالاكل فهو مؤنة البقاء والعشر سبب بقاء الارض لان العشر يصرف الى الفقراء والمقاتلة اذا كانوا فقراء والنصرة بالضعفاء كما قال عليه السلام فانكم تنصرون بضعفائكم وبالمقاتلة لان الكفار لا يستولون بهم علينا فتبقى الاراضي في أيدي ملاكها المسلمين والا تخرج فلا تبقى الاراضي للمسلمين وفي العشر معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء الذين هم خواص الرحمن ولان الخارج وصف السبب وهو الارض فيكون سببه مال الزكاة لان الزكاة تجب في المال النامي وهو قليل من كثير وكذا العشر يتعلق بحقيقة الخارج وهو قليل من كثير فصار العشر مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض وعبادة باعتبار الوصف وهو الخارج وتكرر الوجوب بتكرر الخارج كتكرر الزكاة بتكرر الحول ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج لانه يكون قبل السبب في حق وصف العبادة والعشر لا ينفك عن معنى العبادة فلو جاز التعجيل لصار مؤنة محضة وهو ليس بمؤنة محضة فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل زكاة الابل قبل الاسامة لان السبب ثمة الابل السائمة وسبب الخراج الارض النامية بالخارج تقديرا بالتمكن من الزراعة لكون الواجب من غير جنس الخارج لانه يقال خراج الارض فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض لانه سبب بقاء الارض لانه مصروف الى المقاتلة الذابين عن حريم دار الاسلام وبيضته وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة

فالاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الجهاد سبب للذلة والعقوبة لما روى أنه عليه السلام رأى شيأ من آلات الزراعة في دار فقال مادخل هذا بيت قوم الا ذلوا وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم فظفر بكم عدوكم ولهذا لايجب على المسلم ابتداء وفي العشر السبب الارض النامية بحقيقة الخارج والزراعة فيه غير معتبرة حتى يجب العشر اذا خرج من غير أن يزرع وهو ليس بعمارة للدنيا واعراض عن الجهاد ولهذا لم يجتمعا عندنا لان الخراج لاينفك عن وصف العقوبة والعشر لاينفك عن وصف العبادة فأنى يجتمعان وسبب وجوب الطهارة الصلاة فانها تضاف اليها فيقال طهارة الصلاة وتقوم بها حتى تجب بوجوب الصلاة وتسقط بسقوط الصلاة لانها شرطها وما يكون شرطا للشئ يكون متعلقا به حتى تجب بوجوبه كاستقبال القبلة فوجوبه بوجوب الصلاة فكذا الطهارة ثم تجب قصد الكن عند ارادة الصلاة والحدث شرط لوجوب الاداء بالامر وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وليس بسبب للوجوب وكيف يصلح سببا لها وهو ناقض لها وما يكون رافعا للشئ ومزيلا له لايصلح سببا له لوجوبه ولهذا جاز الاداء بدونه فالوضوء على الوضوء نور على نور ولا يجب الاداء مع تحقق الحدث بدون وجوب الصلاة وسبب المعاملات كالنكاح والبيع ونحوهما تعلق البقاء المقدور بتعاطيها أي البقاء المقدر بتناول المعاملات ومباشرتها وبيانه أن الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى قيام القيامة ببقاء الجنس وبقاء النفس وبقاء الجنس بالتناسل وذا باتيان الذكور الاناث في موضع الحرث وبقاء النفس بالكفاية ومايحتاج كل لكفايته لايكون حاصلا في يده فقدر مايحتاج اليه كل أحد ولن يتهيأ له الا بأناس آخرين وعما في أيديهم فشرع لكل واحد منهما طريقا مخصوصا يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد فشرع للتناسل طريقا لافساد فيه ولاضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في الوطء ففي الوطء على التغالب فساد وفي الشركة ضياع النسل فان الاب متى اشتبه عليه الولد يبق على الام ومابها قوة كسب الكفاية فيضيع الولد فشرع لبقاء النسل الى أجله طريقا اكتساب مافيه كفايته وهو التجارة عن تراض ففي الاخذ بالتغالب فساد والله لايحب الفساد ولهذا فسد البيع بجهالة مفضية الى المنازعة لان شرعية العقود لقطع المنازعات فهما أفضت الى المنازعة عادت على موضوعها بالنقض (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات مانسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وأمر دائر بين الحظر والاباحة كالقتل خطأ

أن تعلق البقاء المقدور بالتعاطي هو سبب المعاملات وشرعيتها وهذا مختص بالانسان بخلاف الحيوانات فانهم يبقون الى يوم القيامة بدون معاملة ونكاح لان خلقتهم كذلك ولا يتعلق بافعالهم أمر أو نهي وقد تم اللف والنشر المرتب بين أسباب العبادات والمعاملات ومسبباتها وبقيت العقوبات وشبهها فبينها بقوله (وأسباب العقوبات والحدود والكفارات مانسبت اليه من قتل وزنا وسرقة وأمر دائر بين الحظر والاباحة) فالعقوبات أعم من الحدود لانها تشمل القصاص أيضا والكفارة نوع آخر فسبب القصاص هو القتل العمد وسبب حد الزنا هو الزنا وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو أمر دائر بين الحظر والاباحة وذلك لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة ففي سببها لابد أن يكون أمرا دائرا بين الحظر والاباحة لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر (كالقتل خطأ) فانه من حيث الصورة رمى الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد أصاب آدميا وأتلفه فتجب فيه الكفارة

(قوله وهذا) أي عدم البقاء بدون المعاملة (قال والحدود) كحد الزنا وحد السرقة (قال والكفارات) ككفارة القتل خطأ وكفارة اليمين وكفارة الظهار وكفارة الافطار عمدا في رمضان (قال اليه) العائد راجع الى ما (قال وأمر دائر بين الحظر والاباحة) بان يكون مباحا من وجه ومحظورا من وجه وهذا معطوف على قوله مانسبت الخ في الصراح حظر حرام كردن خلاف الاباحة محظور حرام (قوله حد الزنا أي الرجم والجلد (قوله لانها) أي الكفارة (قوله دائرة الخ) لان الكفارة تتأدى بعبادة كصوم واعتاق وصدقة وقد وجبت هذه أجزية على ارتكاب المحظور فصارت عقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور (قوله لابد أن يكون الخ) فان المشروع المحض لايكون سببا للعقوبة والمحظور المحض لايكون سببا للعبادة فلابد أن يكون الخ وفيه أن هذه المقدمة لادليل لها الا ترى أن التوبة فرض وعبادة وسببها أمر محظور وهو صدور الذنب فكذلك الكفارة ساترة للذنب فلم لايجوز أن يكون سببها الذنب (قال كالقتل خطأ) وكالحنث في اليمين فانه عما انه نقض لليمين محظور وعما أنه يحتاج اليه مشروع فصار سببا لوجوب كفارة اليمين وكالظهار فانه عما أنه زجر للزوجة وتأديب مباح وعما انه قوله منكر وزور حرام وكبيرة فصار سببا لوجوب الكفارة (قوله فانه الخ) تعليل لكون القتل خطأ دائرا بين الحظر والاباحة (قوله التثبت) في منتهى الارب تثبت بجاى آوردو برقرار ماند

والافطار

(قال والافطار الخ) أى بأكل الغذاء أو بشرب الماء أو غيرهما (قوله فانه) أى فان الافطار فى نفسه مباح الخ وهذا تعليل لكون الافطار فى رمضان دائرا بين الحظر والاباحة (قوله محظور) أى حرام وكبيرة (قال وانما يعرف الخ) فان قلت ان الحصر باطل لان السبب قد يعرف بفساد الشئ قبل شئ فيعلم أن هذا الشئ سببه قلت ان كلمة انما ليست للحصر بل للتأكيد فلا حرج (قال بنسبة الحكم الخ) كما يقال صلاة الظهر وصوم رمضان وزكاة المال المملوك ونحوها (قال

والافطار عمدا) اعلم أن سبب العقوبات والحدود ما يضاف اليه كالقتل عمدا والقصاص والرأس الجزية لانها عقوبة وجبت على الكفر ولهذا يضاف اليه فيقال خراج الرأس وجزية الرأس وتتضاعف بعدد الرؤس وتكرر الوجوب بتكرر الحول كتكرر الزكاة والزنا للرجم أو الجلد والسرقة للقطع وشرب الخمر والقذف للحد وسبب الكفارات التى هى دائرة بين العبادة والعقوبة ما أضيف اليه من أمر دائر بين حظر واباحة كالقتل خطأ والافطار عمدا وقتل الصيد واليمين المعقودة على أمر فى المستقبل اذا حنث فيها والظهار عند العود وأما القتل العمد أو اليمين الغموس فلا يصلح سببا للكفارة لما مر فى تعريفات دلالة النص (وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ أن يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام) اعلم أن السببية انما تعرف باضافة الحكم الى الشئ لان الاصل فى اضافة الشئ الى الشئ أن يكون المضاف اليه سببا للمضاف لان الاضافة للاختصاص والاصل فى كل ثابت كماله وكمال الاختصاص فى اضافة المسبب الى السبب لان ثبوته به وقد يضاف الى الشرط مجازا للمشابهة بين الشرط والعلة اذ الحكم يوجد عنده فشابه العلة التى يوجد الحكم بها عندها ولهذا يضاف الضمان الى صاحب الشرط اذا لم يمكن تضمين صاحب العلة كما يقال صدقة الفطر وحجة الاسلام لما مر أن سبب الاول الرأس الذى يمونه ويلى عليه وسبب الثانى البيت والفطر والاسلام شرطا الوجوب

(والافطار عمدا فى رمضان) فانه مباح من حيث اتصاله بما هو مملوك لمالكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصح أن يكون سببا للكفارة (وانما يعرف السبب) بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيله ليعلم منه ما لم يعلم قبله أى انما يعرف كون الشئ سببا للحكم (بنسبة الحكم اليه وتعلقه به) فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا للمنسوب والمتعلق البتة (لان الاصل فى اضافة شئ الى شئ) وتعلقه به (أن يكون سببا له) وحادثا به كما يقال كسب فلان وحينئذ يرد علينا أنكم ربما أضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال (وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام) فان الفطر وهو يوم العيد شرط الصدقة والسبب هو الرأس الذى يمونه ويلى عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا

﴿ تم الجزء الاول من شرحى المنار كشف الاسرار ونور الانوار ويليه الجزء الثانى وأوله باب أقسام السنة أتمه الله بخير ﴾

وتعلقه به) المراد بالتعلق أن لا يوجد الحكم بدونه ويتكرر الحكم بتكرره لا مطلق التعلق والارتباط (قال لان الاصل الخ) فان السببية كمال الاختصاص وأفاد باقحام لفظ الاصل أن المضاف اليه قد لا يكون سببا لمانع على ما سيجئ (قال أن يكون) أى المضاف (سببا له) أى للمضاف اليه (قوله وحادثا به) أى ويكون المضاف حادثا بالمضاف اليه (قوله كسب فلان) أى حدث بفعله واختياره (قوله هذا) أى ان الاضافة آية السببية (قال مجازا) لكون الشرط مشابها للعلة فى أن الحكم يوجد عند وجود الشرط كما يوجد عند وجود العلة (قوله شرط الصدقة) وليس الفطر سببا لصدقة الفطر فان تقديم صدقة الفطر على يوم الفطر جائز وتقديم المسبب على السبب ليس بجائز وتقديم المشروط على الشرط اذا كان شرطا لوجوب الاداء جائز

كما مر مفصلا (قوله والصدقة تضاف الخ) يقال صدقة الفطر وصدقة الرأس قال الشارح فى المنهية فاضافتها الى الفطر ظاهر واضافتها الى الرأس فى قول الشاعر

زكاة رئيس الناس بكرة فطرهم * بقول رسول الله صاع من التمر

انتهت (قوله والحج يضاف الخ) يقال حج البيت وحج الاسلام فى المنهية اضافة الحج اليهما تستعمل كثيرا انتهت